

AKINTIYAKARSI

TARTIŖMADIZISI 1



AKINTIYAKARŖIYAYINLARI

“Akıntıya Karşı” ne demektir: Açıklıyoruz

Yayınevimizin kuruluşu sırasında “**Akıntıya Karşı**” ifadesinin noterler arasında yarattığı şaşkınlık, bizi bir açıklama yapmaya yöneltti. Uzak ya da yakın çağrışımlarıyla, bu sözün anlamını deyimler, jinekoloji terimleri, elektrik terimleri ya da denizler-dereler-şelaleler sözlüklerinde aramaya kalkmayın. “**Akıntıya Karşı**” dünyanın çeşitli yerlerinde birbirinden haberli ya da habersiz icad edilmiş özel bir tabirdir.

Bize sorarsanız:

Akıntıya Karşı varolanlar arasında bir tercih yapmaktansa, yeni tercihler oluşturmaktır.

Akıntıya Karşı sınırları tanımak ama kabul etmemektir.

Akıntıya Karşı gerçekleri ciddiye almak, ve bu yüzden gerçekçi olmamaktır.

Akıntıya Karşı muhalefeti akıntının aynasında görmemektir.

Akıntıya Karşı dışsal otoriteye olduğu kadar içselleşmiş otoriteye de karşı olmaktadır.

Akıntıya Karşı aklın yolunun birliğini değil, akılların birlikteliğini savunmaktır.

Akıntıya Karşı okur ile yazar arasındaki ayrılığı yıkmayı hedeflemektir.

Akıntıya Karşı hedefler koymak, bunları yıkıp yeni hedeflere yönelmektir.

Akıntıya Karşı her an akıntıya kapılıp gidebileceğinin farkında olmaktadır.

Akıntıya Karşı

Tartışma Dizisi I

Akıntıya Karşı Yayınları

*Hiçbir hakkı mahfuz değildir.
Bu kitapta basılan metinler, kaynak gösterilmeden çoğaltılabilir, çevrilebilir ve uyarlanabilir.*

*Nisan 1985
Akıntıya Karşı Yayıncılık
Klodfarer Cad. No: 41 D: 36 Servet Han
Cağaloğlu — İstanbul.*

*Yayına Hazırlayan: Ali Boratav
Kapak Düzeni: Bülent Erkmén
Dizgi: ANKA OFSET A.Ş.
Baskı: ANKA OFSET A.Ş.
Renk Ayırımı: Ofset Yapımevi
Kapak Baskı: Fikret Kölüksüz*

İÇİNDEKİLER :

— Sunuş	...	s.	5
— Bülent Somay			
Muhalef Söylemin Şenikleşmesi	...	s.	7
— Mikhail Bakhtin			
Gülme ve Özgürlük	...	s.	17
— Meltem Ahıska			
Başlangıçta Farklılık Vardı	...	s.	24
— Ernesto Laclau			
Toplumun İmkânsızlığı	...	s.	28
— Nurdan Gürbilek			
Muhalefet / Üslup / Dil	...	s.	33
— Internationale Situationniste			
Kralın Adamları	...	s.	51
— Tarihin Güncelliği : 1963'ten Bir Belge	...	s.	57
— Yaşar Çabuklu			
Entellektüellerin Yokoluşu mu? «Kötümser»			
Bir Yaklaşım	...	s.	58
— Saffet Murat Tura			
Teorik Bir Kavram Olarak Aydın	...	s.	68
— «Pratik Bir İnsan Olarak Aydın»	...		
— Ali Boratav			
Gerçekleşmemiş Umutların Gölgesinde			
Gündelik Yaşam	...	s.	81
— Chantal Mouffe			
Cinsiyet Sistemi ve Kadınların			
Bağımlılığının Söylemsel Kuruluşu	...	s.	105
— Saffet Murat Tura			
Bir Kitap İçin : Psikanaliz ve Feminizm	...	s.	111
— Ursula K. LeGuin			
Gülün Günlüğü	...	s.	120

«Cogito ergo mahpusum» demişti Can Yücel. Düşünen, yazan, davranan birçok insan bunun sonuçlarına katlandılar, katlanıyorlar. Ama bir de duvarlar ardında olmayan «mahpusluk» var. Yanıbaşımızda, hergün bulunduğumuz mekânlarda. Sükûnet, huzur bastırıyor. Dağınıklık, yönsüzlük, düşünceyi dört duvardan da dar bir yere sıkıştırıyor. Unutkanlık hakim oluyor. Sessiz bir biçimde gündemden kavramlar düşüyor, yeni kavramlar geliyor. Teklifsizce, kendi yerlerini buluyorlar, yerleşiyorlar, «normal»leşiyorlar.

Düşünen, yazan, davranan insanlar kendilerinden büyük bir şeye bağlanamamanın, böyle bir kurumsallığı yaratamamanın sıkıntısıyla düşünemez, yazamaz, davranamaz oluyorlar. Bu kimliksizlikten çıkışı «aydın»lığı bir meslek haline getirmekte arıyorlar bir süredir.

D.H.Lawrence, «Hayata yeni kapılar açmak, hapisane duvarlarını yıkmaktan çok daha zor» diyor. Bu zorluğu takdir etmekten öte yapılacak şeyler olmalı. *Akıntıya Karşı Tartışma Dizisi*, birlikte düşünmenin, tartışmanın, ifade etmenin, kendini de sakınmayan bir eleştirelliğin, yaratıcılığın bir platformu olabilsin istiyoruz. Bu diziyi yeni kitaplarla sürdürebilmek dileğiyle, tartışmaya katılmak isteyenlere duyurulur.

Bülent Somay

Muhalef Söylemin Şenlikleşmesi

Çünkü biliyoruz :
Kötülüğe duyulan nefret bile
Yüzünü çirkinleştirir insanın
Ve adaletsizliğe duyulan öfke
Sesini çatallaştırır. Yazık ki
Dostluğun temelini atalım derken
Dostça olmadık kendimiz.

B. Brecht, An die Nachgeborenen

Hilmi Yavuz «Bâtını»de «Hüzün/En büyük muhalefettir şimdi» diyor. Ne yazık ki doğru bu. «Hayır»ın rengi kırmızı-siyahtan maviye döneli çok oldu. Azınlık olmanın ve daha bir süre de böyle kalacağını bilmenin getirdiği «ağırbaşlı kızgınlık», kalabalıklara karşı alaycı/anlayışlı bir uzaklık duygusu ve tekbaşınalığın hem şiddetle savunulan, hem de bir yandan içe sindirilemeyen ağırlığı. Bugünkü «hazin muhalefetin» bileşenleri bunlar. Daha dün muhalefet öfkeydi, sıkılmış yumruklar ve dişler, bağırmaktan kısılmış bir ses, tartışmasız doğrular ve yanlışlardı. Kahramanlar ve hainlerdi. Haklı olduğunu bilmenin verdiği kendine güven ve pervasızlık, ama neden ve nasıl haklı olduğunu bilmenin verdiği gürültücülük ve acelecilikti. Dün bir amaç ve «nihai hedef» vardı ve bunlar için her şey feda edilebilirdi. Bugün ise «yarın» bulanık, acı acı gülebiliyoruz yalnızca. Bu sadece

dünkü yenilginin ve bugün de süren bir ataletin acısı değil. Düşlerden güzel bir sabaha değil de, tekmelenerek, dürtüklenerek uyandırılmanın getirdiği soğuk ve acımasız bir «gerçeklik» duygusu.

Her önemlice değişimden sonra kabaca üç eğilim çıkar ortaya: Geriye bakmak; durumu kabullenmek; ileriye bakmak. Her önemlice değişim, tarih boyunca varolan bir dördüncü eğilimin de yeniden ortaya çıkmasına önayak olur: her şeyden umudunu kesip her şeye alayla bakmak. Düünün öfkeli muhalefетinin sarsılıp yere yıkıldığı bugün, bu dört bakış ya da dört «odak», geçmişte kendilerini «devrimci», «sosyalist», «muhallif» ya da «ilerici» diye adlandırmış olanları değişik ölçülerde etkiliyor. Geriye bakmak ve durumu kabullenmek. Bu güvensizlik ortamında, bu «kitleler tarafından terkedilmişlik» duygusu içinde en kolay yollar bu ikisi. Hiç birşey değişmemiş gibi devam etmek, iman etmek, kutsal kitaba el basar misali, düne kadar söylenmiş, yazılmış ve yapılmış olanların içine burnunu ve aklını gömmek. Ya da «büyümek». Gerekirse kuramsal bir girizgâh yaparak, «böyle gelip böyle gideceğini» kabullenmek. Önce kerhen de başlasa giderek, yavaş yavaş ortalama bir rahatlığa geçmek. Öfkeyi terketmek, yerine «biz de bir zamanlar yaşamıştık bunları» olgunluğunu ikame etmek.

Bir de bu iki çekim alanına da kapılmamaya çalışanlar var ortada. Eski inançları, eski imanı sürdüremiyorlar, çünkü kendi geçmişlerine eleştirel bakmak zorunda olduklarının farkındalar; çünkü geçmişin acısını çekmişler, tekrarlanması razı olamazlar; çünkü bu arada fırsat bulup okumuşlar ve düşünmüşler, hatta talihliyseler biraz da tartışmışlar. Artık bildiklerinin kayıtsız şartsız ve tartışmasız doğru olduğuna, bunu kabul etmeyenlerin de ya cahil ya da hain olduğuna iman edemezler. Öte yandan durumu kabullenip rahat etmeleri de mümkün değil, çünkü «dünyanın değiştirilebilir olduğu» duygusu bir kere kanlarına girmiş; kendilerine karşı acımasızca kullandıkları eleştiriliklerini burada askıya alıp eski dünyada kendilerine bir yer bulmaya çalışamazlar. Ancak aynı kişiler henüz ne ileriye dönük yaşamaya başlayabiliyor, ne de kendilerini o görkemli dördüncü eğilimin, yani siniklerin, umutsuz alaycılarının yanına koyabiliyorlar. O zaman geriye bir tek «hazin muhalefet» kalıyor. An-

cak bu da geçici bir durum. Yavaşlayan tekerlekler önce biraz gacırdarak dönmeye başlayınca, ya devranın dışında kalıp, umudu kesip alay etmeyi seçecekler, herşeye ayırsız «hayır» diyecekler, ya da ileriye bakmanın yolunu yordamını aramaya, geleceğe yeni gözlerle bakmanın biçimlerini oluşturmaya başlayacaklar.

Ve burada da bu yazının dilinin değişmesi gerekiyor. Çünkü bu noktadan sonra yazar yazısının nesnesi haline gelmiştir. Çünkü bu noktadan sonra girişilecek her «nesnellik» çabası sahtekârlık olur. «Ben ileriye bakmayı başaranlardanım, şimdi size bunun yolunu yordamını göstereyim» demeye niyetim yok. Ben de aynı yol ayırımında duranlardan biriyim, ve seçimimi tek başıma değil kendim gibi olanlarla birlikte yapmak istiyorum. Bunun ön şartı da bu insanlarla iletişim kurmak. İletişim kurmak dedim, «iletim» değil (böyle bir kelime dilde varsa eğer); bu yazı da şu ana kadar kabaca çizmeye çalıştığım çerçeveye kendini yakın hissedendenlerle *birlikte* düşünmeyi amaçlıyor. İleriye dönük yaşamak, ileriye dönük bir muhalefet nasıl gerçekleştirilir? Buna her açıyı kapsayan, her an için geçerli bir cevabım yok; ama bir yönü üzerinde söz söyleyebilirim: Öfkeli muhalefetten hazin muhalefete geldik. Peki muhalefetin «duygusu» yarın ne olabilir?

Bundan sonraki tartışmamı «şenlikleşmiş söylem» ifadesi çevresinde kuracağım. Benim bildiğim, bu ifadeyi ilk kullanan Mihail Mihailoviç Bakhtin, ilk kullandığı yer de Rabelais üzerine yazdığı kitap. Beni şu anda esas olarak ilgilendiren Bakhtin'in Rabelais üzerine yaptığı ayrıntılı araştırma ve çalışmadan çok getirdiği *açılım*. Bu açılım «evet» ile «hayır» arasındaki bir dünyada «gülme»nin yerini kavramamızda büyük ölçüde yardımcı olabilir.

Rabelais, rönesans döneminde yaşamış bir hicivci. *Gargantua'sı* (*Gargantua ve Pantagruel*'in beş kitabının ilki) Türkçede yayımlandı. 17. yüzyıl başında kiliseyi en çok tedirgin eden yazarlardan biriydi Rabelais; her türlü sofuluk ve bağnazlıkla acımasızca alay ederdi. Tevekkülün, boyun eğmenin, bu dünyanın acılarına bir «öteki dünya» hayaliyle katlanmanın karşısına dünyevilikle, eğlence ve kahkahayla, şenlikle çıkmıştı. Yüzeysel bir Rabelais okuması, bize yalnızca «İç bâde, güzel sev, var ise akl-ü

şuurun» türünden bir hazcı anlayış sunacaktır. Oysa Rabelais, tabii ki kilise sansürü tarafından oldukça iğdiş edilmiş bir biçimde, varolan düzenin, egemen söylemin bir eleştirisini yapar. «Öbür dünyadaki» bir cennetle alay ederken, bu dünyada bir cennetin yaratılabilir olduğunu söylemekten geri durmaz; nitekim *Gargantua* böyle bir yeryüzü cennetinin betimlemesiyle sona erer. Rabelais (hem anatomik hem de toplumsal-siyasal anlamda) «baş»a karşı gövde ile, belden yukarısına karşı belden aşağısı ile, (hem gökyüzü hem de «cennet» anlamında) «gök»e karşı «yer» ile çıkar. Bakhtin'e göre bu, ortaçağdaki egemen dinsel-siyasal söyleme muhalif olan «şenlik söyleminin» doruk-taki ifadesidir.

Bakhtin'de «şenlik söylemi», iktidarın zaman zaman bir «süpap» olarak izin verdiği şenlik dönemlerindeki dil, anlatım ve davranış özelliklerinin bir toplamıdır. Şenlik zamanlarında kilise ile, papazlarla alay edebilirsiniz, kuralları kulak arkası edebilirsiniz. Kısacası, «normal» zamanlarda aklınızdan bile geçirdiğinizde cayır cayır yakılmanıza yol açabilecek davranışlar, şenlikte mubahtır. «Hiciv» şenlikten çıkmadır, tıpkı «ütopya» gibi. Şenlik, resmî, egemen evrenin dışında ve ona karşı bir evrendir; ama bu karşıtlık ancak resmî düzenin onayıyla ve onun «normal» yaşamdaki egemenliğini kabullenmek koşuluyla varlığını sürdürebilir. Bu yüzden (ki artık burada Bakhtin'den ayrılıyoruz), şenlik söylemi radikal değildir, oportünisttir, *Şvaykçadır*.

Hasek tarafından yaratılıp Piscator ve Brecht tarafından geliştirilen Şvayk tipi, dünya edebiyatında eşsiz bir «oportünist şenlikli muhalefet» tavrının örneğidir. Şvayk'ın otoriteye, militarizme karşı çıkışları hep bir boyun eğme kisvesi altındadır. Şvayk bir kahraman değildir, muhalefetini açıkça, radikalce yapmaz; ama resmi düzeni, egemen söylemi, iktidarı yadırgatmakta, gülünç duruma düşürmekte ve sorgulatmakta birçok «kahraman»dan daha başarılıdır. Belki de Brecht'in Şvayk tipine aşırı düşkünlüğü de buradan gelir. Martin Esslin'e göre, Brecht'in çoğu oyun kişisi, Şvayk'tan hareketle yapılmış çeşitlemelerdir: Azdak, Matti, öykülerindeki Herr Keuner, ve hatta Galileo (ki bu örnek üzerinde özellikle durmak gerekiyor). Brecht'in kendisi de yaşamı boyunca Şvaykvari bir tavır benimsemiştir iktidara karşı. Ne 1947'de Amerikan Aleyhtarı Faaliyetleri Soruşturma Komitesi karşısında radikal bir tavır almıştır, ne, örneğin 1932'

de *Kuhle Wampe* filmini sansür karşısında savunurken, ne de Doğu Berlin'de yaşadığı yıllarda «sosyalist gerçekçi» resmî sanat anlayışı tarafından sessiz bir sansürle sınırlandırıldığı zaman. Bütün bu durumlarda «kıvırtma» yolunu seçmiş, gerektiğinde yalan söylemiş, boyun eğe görünmüş, ama hasımlarıyla inceden inceye alay etmeyi de ihmal etmemiştir. 1953 Doğu Berlin ayaklanmasında açıkça iktidar karşıtı bir tavır almamış, ancak iğneli bir dille yönetime «bu halkı feshedip bir yenisini seçmeyi» önermiştir bir şiirinde. Brecht'in seçtiği bu yaşam tarzı, ileride tartışmaya çalışacağım bir açmazın bir yönünü temsil eder. Brecht'in tarzı tüm «ahlakçı» eleştiriler bir yana, sonuç alıcıdır. Brecht yeni çağın en karanlık dönemlerinde önde gelen bir muhalif olarak sağ kalmayı, varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Ancak bir de bedeli vardır bunun: Hedef teşkil etmemek için çarpışmada ayağa kalkmayan, iyi nişan alamaz. Brecht de, yaşamının bir ana fikrini çıkartmaya çalıştığında kendisini «rahatsız, tatminsiz» bir adam olarak tanımlar. Şvaykça bir muhalefet, zaman zaman (bazen çoğu zaman) radikalliğinden taviz vermek zorundadır.

Galileo'ya gelince: Brecht'in Galileo'nun yaşamını ele alıp işleyişi, bize bilimsel, muhalif ve «şenlikleşmiş» söylemler arasındaki ilişkileri kurmak için oldukça önemli ipuçları veriyor. Şöyle: (i) Galileo bir «bilim» adamıdır, astronomi alanındaki bulguları köklü bir bilimsel yenilik getirir; (ii) Galileo'nun «bilimsel» bulguları, yerleşik, egemen söylem/kurumların temel ideolojik önkabullerini sarsmakta, sorgulamaktadır, dolayısıyla Galileo *ister istemez* muhaliftir; (iii) Galileo keyfine düşkündür, yemek - içmekten hoşlanır, acı çekmekten korkar; başka bir açıdan, bilimsel çalışmalarını adet olduğu üzere Latince değil İtalyanca (halkdiliyle) yayınlar, çalışmalarını sıradan bir papazla, bir işçiyle paylaşır. Araştırmalarının nesnesine yaklaşımı asık yüzü değildir; Papa değişip de teleskopu «kınından çıkarma» günü geldiğinde yardımcılarla çocuklar gibi eğlenir. Kuşkusuz burada sözünü ettiğimiz Brecht'in Galileo'su, Brecht'in Galileo'ya bakışı. Yoksa gerçek Galileo hakkında bu kadar ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Brecht'in tüm oyununa egemen olan hava, bir şenlik havasıdır. O kadar ki oyunun tüm bir episodü, Galileo'nun bilimsel bir keşfi tarafından metazori öne sürülen muhalefetinin, halkın elinde bir metafora (dünya/güneş-efendi/uşak), metaforun ise yayılarak bir şenliğe dönüşmesine ayrılmıştır.

Öte yandan, oyunun temel tartışması, ya da açmazı, tam da bu şenliğin «radikalleşmek ya da artık susmak» yol ayrımına geldiği anda belirginleşir. Şenlikli, dünyevî Galileo, yaşamını ve keyfini sürdürebilmek için muhalifliğinden taviz verecek midir? Açmaz eksiksizdir: Galileo yaşamayı seçtiğinde de artık «şenlikten» eser kalmayacaktır ortada, yaşamını bir manastırın boz renginin egemenliğinde geçirecektir. Şenlik radikal olamadığı için iki durumda da kendisini feda edecektir. Galileo'nun teslim olmasında şaşılacak bir şey yoktur aslında. O daha baştan beri kilise aleyhtarı bir kahraman olmak için ortaya atılmaya gönüllü değildir zaten. Daha iyi yaşamak için soylu bir çocuğun eteğine yüz sürmekten, kiliseyle açıkça çatışmaya düşmemek için kendi kuramlarına İncil'den destek aramaktan geri durmaz. Galileo'nun «bilimsel» çalışmalarıyla «özel yaşamı» arasında kurduğu bağ Şvaykçadır, oportünisttir. Öte yandaki seçenek ise «kahraman» olmaktır. Tıpkı Giordano Bruno gibi. Ancak Bruno yakılmıştır ve yapıtı da yüzyıllar boyu ortada görünmemiştir. Bu yüzden günümüzde bile Bruno'nun yer yer Galileo'nun çalışmalarını aşan kuramları, örneğin «sınırsız evren» düşüncesini geliştirmiş olduğu pek bilinmez. Bruno'nun kahramanlığı amacına ulaşmamıştır, Galileo'nun oportünizmi de ulaşmış gibi görünmesine karşın yarı yolda kalmış, doğabilecek radikal bir muhalefetin moral temellerini yarım bırakmıştır. Bu açmaz özellikle ortaçağ için gerçek bir açmazdır: Nitekim «kahraman» olma kampının baş savunucusu Andrea Sarti en az «oportünist» Galileo kadar olumsuz bir figür olarak tanıtılır bize. Günümüz için oldukça önemli bir geçerliliği var Sarti'nin, bu yüzden üzerinde durmak yararlı olur.

Galileo engizisyon mahkemesinde yargılanmaktadır, kapının önünde kendisini dine vermiş olan kızı gittikçe daha yüksek bir sesle dua eder. Gerginliğe dayanamayan Andrea Sarti, bağırarak onu bastırmaya çalışır. Simgesel düzeyde iki söylem çarpışmaktadır: bilimsel ve dinsel; üstelik çarpışmanın kıstası da kimin sesinin daha fazla çıktığıdır. «Bilimsel söylem»in şampiyonu Sarti ne söylemektedir dersiniz? Kelimesi kelimesine şunu: «Güneştir evrenin merkezi, kıpırdamaz, olduğu yerde durur.» Galileo'nun kızının duasına karşı bir yanlışı bağırmaktadır Sarti. Kiliseye karşı, Ptolemaios evrenine karşı «daha doğru» bir yanlışı mı sayılmalı bu? Hayır: Muhalif söylem egemen, yerleşik söylemi *olumsuzladığı* sürece («Dünya değildir evrenin merke-

zi, olduğu yerde durmaz, güneşin çevresinde hareket eder») haklıdır. Ancak egemen söylemin bahçesine girer, onun kurallarıyla oynamaya başlarsa, onun mutlaklarına karşı kendi mutlaklarını koymaya çalışırsa, *gerçek bir alternatif* olmaktan çıkar, yeni bir egemen söylem adayı olur. Sarti, günümüzde de varlığını sürdüren asık yüzlü, öfkeli ve kendisini fazlasıyla ciddiye alan muhalefet anlayışının temsilcisidir. «Dünya merkezli bir evren»e karşı «Güneş merkezli bir evren»i savunur da, merkezsiz ve sınırsız bir evren tasarlamaya başlayamaz. Kuşkusuz o zamanın bilimsel bilgisinin sınırlılığından ileri gelmez bu; Galileo'dan önce Bruno böyle bir evreni savunup yakılmıştı. Kilisenin mutlak, tek merkezli evren şemasına karşı başka bir mutlakla, başka bir «tek merkezle» çıkmaktır Sarti'nin yaptığı. Bunun da günümüzde «kapitalist sistem»e «sosyalist sistem»le, «kapitalist kalkınma modeli»ne «sosyalist kalkınma modeli» ile, ya da daha yenisi, «alternatif kalkınma modeli» ile karşı çıkmaktan pek bir farkı yoktur. «Model» ve «sistem», «kalkınma» sabit kalır, değişen bunların sıfatlarıdır. Radikal muhalefet burjuvazinin ve bürokrasinin «hayalci, ütopyacı» suçlamalarından o kadar ürkmüş, o kadar yılmıştır ki, ille de «onun kadar rasyonel» görünecek, *onun terimleriyle* bir alternatif önerecektir. Bu yüzden «*sosyalizm*» bir mücadele anlayışı, bir tasarım, bir yaşam tarzı olarak değil, tıpkı kapitalizm gibi bir siyasal - iktisadî «sistem» olarak ele alınır. «Geri kalmışlık» bir ön kabuldür, «geri kalmışlar kalkınacaktır», üstelik bu kalkınma da bir modele göre olacaktır.

Neyi amaçladığıma geleyim: «Şenlikleşmiş bir muhalefet» nasıl mümkün olabilir? «İçinde dans da edebileceğimiz bir devrimci hareket» nasıl gerçekleşebilir? Bu sorular, bugün egemen olan asık yüzlü ve sakil kurumlar ve söylemler ve onları yaşatan insanlar için, ve tabii onların «alternatif» negatif kopyaları için anlamlı ve meşru sorular değil. Egemen olanları geçelim, onların asık yüzlü muhalifleri şenliği, yeni yaşam biçimlerinin yaratılmasını, yaşanmasını mahkeme-i kübraya bırakırlar. O güne kadar asık yüzle, yüzlerce yıllık egemen sınıflar hanedanlarının birbirlerine miras bırakarak ve daha otoriter biçimlere doğru geliştirerek yaşattıkları kurumlar ve terimlerle yaşanacaktır. Yani verili bir yapı (diyelim burjuva toplumu) olumsuzlanırken şenliğe yer yoktur. Hemen o anda, olumlanacak, bir önceki toplumsal yapının terimleri ve modelleriyle ancak onun negatifi ola-

rak kurulmuş bir alternatif yaratılmalı ve ona tabi olunmalıdır. Bu yapının tek mümkün ve rasyonel alternatif olduğuna iman etmemek ise ya ihanet, o değilse cehalettir. Otorite, şenliğe düşmandır, zaman zaman kendi çizdiği sınırlar içinde göz yumabilir yalnızca. Ama şenlik kalkıp bir de radikalleşirse, kendine çizilen oyun sahasının dışına, egemen söylemin ve kurumların alanına girmeye kalkarsa o zaman başı ezilmelidir. Ciddi, asık yüzlü muhalefet otoriterdir. Muhalefeti otoriteyi kimin uygulayacağı konusundadır yalnızca. Yönetenlerin ve yönetilenlerin olması *durumuna* değil, yönetenlerin kimliğine itirazı vardır, yöneten kendisi ve yönetim mekanizması da kendisinin istediği biçimde olduğunda muhalefet artık sona ermelidir. İşte bu yüzden «şenlikli» bir muhalefete egemen kurum ve söylemler kadar düşmandır.

Bugüne kadar burjuvazi, bürokrasi ve müstakbel bürokrasi, muhalefetin ufkunu içeriden ve dışarıdan sınırlı tutmayı başardı. Ancak bunda herkesin bir payı var. Hepimiz «gerçekçi» ve pragmatist geleneğin etkilerini sırtımızda taşıyoruz. Bu yüzden de burjuvalar ve bürokratlar bize «peki kardeşim, sen ne istiyorsun?» dediğinde, parmağımızla şu ya da bu ülkeyi, ya da elimizdeki şu ya da bu modeli gösteremediğimizde kendimize olan güvenimizi oracıkta yitiriyoruz. Buradan sonra ya herşeye «hayır» diyerek kendimizi mutlak olumsuzlamanın mutlak rahatlığına kaptırıyoruz, ya da panik içinde yeni mutlak olumlamlar üretmeye çalışıyoruz. İki halde de muhalefetin boyutları güdükleşiyor, tek renkli, tek merkezli ve tek sesli bir kapanış içinde «şenlik» yokolup gidiyor. Herşeye «hayır» diyen aykırı, ya da kendine yeni mutlaklar, yeni putlar yaratan ve bunlara iman eden ciddi muhalif. Bu iki tür insan birbirine gereksinim duyar ve birbirleri olmadan varolamazlar. Karşılıklı olarak birbirlerinin öznesi ve nesnesidirler. Umutsuz alaycının, siniğin evreni noktasaldır. Kendini bir noktaya yerleştirir ve çevresine tam açıyla bakar, görüş açısı üçyüzaltmış derecedir ve bu yüzden de kendi dışındaki herkesi «dargörüşlülükle» suçlar. Ancak yerinden kıpırdamadığı için gördükleri hep aynıdır, ufku değişmez. Ciddi, asık yüzlü muhalifin, ya da «müstakbel iktidar muhalifinin» evreni ise çizgiseldir, tek hedefi, tek amacı iktidar ve daha bugünden cebinde taşıdığı «programıdır». Onun için ufuk yoktur, ilerilerde bir yerde bir «hedef nokta» vardır. Bakış açısı sıfır derecedir, bu açının dışına düşenler (yani kendisinin dışında

kalan herkes) evrenin de dışına düşerler, varlıkları «meşru» değildir. Hareket eden insanlar için sıfır derece ile üçyüzaltmış derece aynı gerçek olguya işaret eder.

Bugün cevap vermemiz gereken soru, «olumlayıcı» ve «olumsuzlayıcı» özellikleri nasıl aynı öznenin kimliğinde toplayabileceğimizdir. Galileo'nun şenliğiyle Sarti'nin radikalliğini, Şvayk'ın gülyüzlü eleştirelliliğiyle Bruno'nun tavizsizliğini, kararlılığını nasıl biraraya getirebileceğimizdir. Bakış açımızı daraltmadan nasıl *amaçlı* olabileceğimiz, «imanlı» olmadan kendi eylemimize «inanmayı» nasıl başarabileceğimizdir. Dünyayı değiştirmeyi, dünyayı ve kendimizi yeni bir evren içinde yeni insanlar olarak yeniden kurmayı bir «nihaî amaç» olarak bilinmeyen bir geleceğe ertelediğimizde, bugünü bugün olarak, bugün egemen olan kurum ve söylemlerin sınırladığı bir bugün olarak yaşamayı kabullendiğimizde, gerçek ve çok boyutlu bir muhalefet olanaksızlaşır. Çünkü, zaten noktasal bir »nihaî amaç« kabullenildiğinde, tarihe ve gelişmeye de bir mutlak son, bir «nihayet» konulmuştur. Böyle bir «nihaî amaç» bugünkü yaşantımızı, eylemimizi güdükleştirmekten, bakış ve yaşayış açımızı sığa doğru daraltmaktan başka bir fayda vermez. Ve yaşamımızdan eksilen her renk, bakış açımızdaki her daralma, mutlakiyetçiliğin ve otoriterliğin kazandığı toprak demektir. Böyle noktasal bir «nihaî» amaç, ve ona doğru giden bir çizgisel yol, yaşantımızdan uzak olsun. İçimize ve geleceğe kapanarak bugünü yaşamak için değil, tersine ileriye geniş bir açıyla, ufku görerek bakabilmek, yoksullaşmadan ilerleyebilmek için. Ufka varılmaz, yalnızca yaklaşılr, ufuk siz yaklaştıkça uzaklaşır çünkü. Ve bu yolda hep yeni topraklar, yeni denizler yeni kıtalar keşfedilir. Geçici, dönemsel hedefler ve amaçlar konulsa da, bunlar daha elde edildikleri an eskiyiverirler. Sınır hep vardır, sınırları aşma mücadelesi de. Bugün aşmaya çalıştığımız sınırlar, dün kendi koyduğumuz sınırlardır. Bugünkü yeniliklerimiz de yarının tutuculuğu olacak. Kendisi de değişerek bizimle birlikte ilerleyen, yalnızca gelecek tasarımlarımız, hiçbir zaman yakından göremeyeceğimiz bir ufku somutlaştırmamızdır. Yarın ne olacağını «bilimsel olarak bilerek» verilen bir mücadele (eğer böyle bir «bilgi» mümkün olsaydı) tatsız tuzsuz, sürprizsiz bir çabalama olurdu. Hayır, bizim gelecek tasarımlarımız tartışmasız doğrular değildir, ancak gene de inanılacak, uğrunda gülünecek ve ölünecek amaçlardır.

Eğer tasarımlarımız «bizimse» ve bize insan ve toplumüstü bir takım güçler tarafından bahşedilmemişse, eğer «mutlak bir hakikati» keşfetmeye değil kendi gerçekliğimizi kendimiz ve gelecek kuşaklar için bugünden başlayarak ortaya koymaya çalışacaksak, «bizi sınırlayan maddî koşullar» ifadesi de tüm mistik çağrışımlarından kurtarılmalıdır. «Maddî koşullar» tasarımlarımızı ve faaliyetimizi sınırlayan, ancak bu sınırlar içinde (bu sınırları aşmayı amaçlayan bir faaliyet de dahil olmak üzere) bizi özgür bırakan, geçmiş kuşaklardan devralınmış ve gerçekten *maddî* etkenlerdir. Kendileri de değişmeye açıktırlar, ve onları değiştirecek bizlerden başka bir etken yoktur. Eğer gelecek kuşakların «maddî koşulları», biz çağdaşların (kendi koşulları içinde sınırlanmış ama gene de özgür) tasarımlarının ve faaliyetlerinin bütünü ise, gelecek kuşaklar için «dostluğun temelini atmanın» tek yolu, bugünden dostça olmaya başlamaktır. Bizi öfkeli ve hüznülmü olmaya iten koşulları tanıyarak ve onlara rağmen muhalefette bir şenliği egemen kılmamız, dünyayı yeniden kurma faaliyetine bugünden, gülererek başlamamız gerek. Şenlik bir olumsuzlama ve bir kabullenmedir; farkı, çeşitliliği kabullenme. Hüznün ve öfkenin renklerine de şenliğin çokrenkliliği içinde yer vardır. Şenlik, hüznü ve öfkeyi onları yalnız bırakmayarak yener. Şenlik, öğrenmektir. Sevgili okurum, ben bu yazdığım son dört cümleyi bu yazıyı yazma sürecinde öğrendim. Kendimden hâlâ umutluyum. Şenlik de zaten yazmanın umuda yetmediği, umudun yaşandığı yerdir.

Mikhail Bakhtin

Gülme ve Özgürlük*

Ortaçağda gülme, ciddiyetle aynı nesneye yönelmiştir. Gülme, üst tabakalara ayrıcalık tanımaz, tam tersine onu hedef alır. Üstelik bir bölümü değil, bütünü karşısına alır. Resmi dünyaya karşı kendi dünyasını, resmi kiliseye karşı kendi kilisesini, resmi devlete karşı kendi devletini kurduğu söylenebilir. Gülme, kendi kitlesini kutlar, inancını ortaya koyar, evlilik ve cenazeleri bir kutlama törenine çevirir, mezar taşlarını yazar, kralları ve rahipleri seçer. En küçük ortaçağ parodisi bile koskoca bir komedi dünyasının bir parçası olarak kurulur.

Gülmenin bu evrensel karakteri, karnaval törenleri ve seyirliklerinde ve sundukları parodilerde en açık ve tutarlı biçimiyle ortaya çıkmıştı. Ama evrensellik, ortaçağ mizah kültürünün bütün öteki biçimlerinde de belirir: kilise oyunlarının komik öğelerinde, komik anlatılar (*dits*) (peri masalları) ve münazaralarda (*débats*), hayvan hikâyelerinde (*fabliaux*) ve Schwänke'de¹.

* Yazarın 1965'te yayımlanan *Tvorçestva Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovya Rönesansa* («Rabelais ve Dünyası») adlı kitabından bir bölüm. (Kitabın 1968 tarihli İngilizce baskısı, *Rabelais and His World*'den çevrilmiştir.)

Bu türlerin hepsinde de gülmenin ve alt tabakaların bütün özellikleri aynı kalır.

Şenlik sofralarına eşlik eden ortaçağ mizah kültürünün «satirik» bir oyun olduğu, resmi Hıristiyan mezhebinin ve teolojisinin «trajik üçlemesi»nin ardından gelen, ona tekabül eden ama aynı zamanda muhalif bir dördüncü oyun olduğu söylenebilir. Antik «satirik» tiyatro gibi, ortaçağ gülme kültürü de bedensel yaşamın (çiftleşme, doğum, büyüme, yemek yeme, dışkı boşaltma) tiyatrosuydu. Ancak tek bir bireyin bedenini ya da özel bir maddi yaşama tarzını ele almıyordu. Halkın, o koskoca türsel bedeninin tiyatrosuydu. Bu türsel beden için doğum ve ölüm mutlak başlangıç ve son değildir; sürekli bir gelişmenin ve yenilenmenin öğeleridir yalnızca. Satirik oyunların konu aldığı bu kocaman beden, dünyadan kopartılamaz; komik öğelerle, yutan ve can veren toprakla kaynaşmıştır.

Ortaçağda gülmenin, evrensellik dışında bir başka çarpıcı özelliği de, özgürlükle birbirinden kopartılamayacak denli yakın ve temel bağıydı. Ortaçağda gülmenin kesinlikle gayri resmi olduğunu ama gene de meşrulaştırıldığını gördük. Soytarının takkesinin iddia ettiği haklar *pileus*'unkiler (Roma'daki Saturnalia şenliklerindeki palyaçonun başlığı) kadar ihlal edilemezdir.

Alanı bazen daralan, bazen de daha genişleyen bu gülme özgürlüğü, tabii ki, göreliydi ama hiçbir zaman tümüyle ortadan kalkmadı. Şenliklerle ilişkili olan gülme özgürlüğü bir ölçüye kadar şenlik günlerine ayrılan zamanla sınırlıydı. Et, yağ ve cinsel ilişki için verilen izinle çakışıyordu. Gülmenin ve bedeninin bu şenlikli özgürleşmesi, onu önceleyen ya da izleyen Lent'in katı kurallarıyla açık bir zıtlık içindeydi.

Şenlik, yasaklamaları, hiyerarşik engellemeleriyle birlikte bütün resmi düzenin geçici olarak askıya alınmasıydı. Hayat, kısa bir süre için olağan, yasal ve kutsanmış yolundan çıkarak ütöpik özgürlüğün alanına adım atıyordu. Bu özgürlüğün kısa süreli olması, imgelerin şenlikli ortamında doğan fantastik özelliklerini ve ütöpik radikalliğini daha da geliştiriyordu.

Bu fani özgürlük ortamı meydanlarda olduğu kadar eviçlerindeki daha samimi şenliklerde de hüküm sürüyordu. Rönesans sı-

rasında, eski dönemin özgür, çoğunlukla uygunsuz ama aynı zamanda felsefi masa başı sohbetleri geleneği yeniden canlandırılmıştı; folklorda benzer kökleri olan yerel şenlik yemekleri geleneğiyle de çakışıyordu bu². Masa başında sohbet geleneği daha sonraki çağlarda da sürdürüldü. Evrensellekle (yaşam ve ölüm ilişkisi meseleler), maddi bedensel öğeleri (şarap, yemek, şehvi aşk) ve zamanla ilgili bir farkındalığı (gençlik, yaşlılık, yaşamın faniliği, kaderin cilveleri) birleştiren Baküs şenliklerindeki yemek şarkılarında da benzer gelenekleri buluruz. Bu şarkılar kendine özgü bir ütöpik gerilimi, dost içkicilerin ve bütün insanların kardeşliğini, bolluğun parlak başarısını ve aklın zaferini ifade ederler.

Soytarıların şenliklerindeki komik törenler, aptalların şenliklerinde ve öteki şenliklerdeki çeşitli komik geçit törenleri ve tantana belirli bir meşruluk kazanmıştı. «Şeytan işlerine» pek fazla karışılmıyordu. Gösteriden birkaç gün önce şeytanların sokaklarda ve çevre yerleşim bölgelerinde sağa sola koşarak demonik (şeytani) ve aşırı bir hava yaratması kabullenilmişti. Karnavallar gibi pazar yerlerindeki eğlenceler de serbest bırakılmıştı. Elbette bu meşruluk zorla elde edilmiş ve yarım yamalaklı; mücadelelere ve yeni yasaklamalara neden oluyordu. Tüm ortaçağ boyunca Kilise, pazar yerine küçük ya da büyük tavizler vermek zorundaydı. Tümöyle gülme maskesi altında olmak kaydıyla dünyanın resmi yolundan çıkmasına izin verilen ve kesinlikle şenlik tarihleriyle sınırlanmış küçük zaman adacıkları bir yılın içine serpiştirilmişti. Sınırlar gülmenin dışında başka bir şey olmaması kaydıyla kaldırılıyordu.

Evrensellik ve özgürlük dışında gülmenin üçüncü önemli özelliği, halkın gayrı resmi hakikatiyle ilişkisiydi.

Sınıf kültürünün ciddi veçheleri resmi ve otoriterdir; içinde şiddet, yasaklama, sınırlama ve her zaman bir korku ve korkutma /sindirme öğesi taşır. Bu öğeler Orta Çağ'da hakimdi. Gülmeyse, tersine korkuyu yener çünkü hiçbir engelleme ve sınırlama tanımaz. Onun adı şiddet ve otorite tarafından anılmaz.

Ortaçağ insanını en çok etkileyen de buydu: gülmenin korku üzerindeki zaferi. Bu yalnızca Tanrı'nın mistik dehşeti üzerinde değil, doğa güçlerinin yarattığı dehşet/hayret ve hepsinden çok

kutsanmış ve engellenmiş şeylere («mana» ve «tabu») ilişkin baskı ve suç üzerinde bir zaferdi. Tanrı ve insan iktidarının, otoriter buyruk ve yasaklamaların, ölüm ve ölümden sonra cezalandırmanın, cehennemin, dünyadan daha korkutucu ne varsa hepsinin yenilgisiydi. Gülme bu zafer yoluyla insanın bilincine açıklık kazandırdı ve ona yeni bir hayat görüşü sağladı. Bu hakikat geçici ve ölümlüydü; gündelik hayatın korku ve baskıları tarafından izleniyordu. Ama bu kısa anlardan gayri resmi bir hakikat ortaya çıktı: yeni Rönesans bilincini hazırlayan dünya ve insanla ilgili bir hakikat.

Korku üzerindeki zaferin bütün şiddetiyle farkına varılması, ortaçağdaki gülmenin temel ögesidir. Bu duygu birçok komik ortaçağ görüntüsünde ifade edilmiştir. Bu resimlerin tümünde korkunun tuhaf ve canavara benzer bir biçimde ifade edildiğini, iktidar ve şiddet sembollerinin ters yüz edilmiş olduğunu, ölümün komik görüntülerini, neşeyle iki parçaya ayrılmış bedenleri buluruz. Dehşet verici olan ne varsa grotesk bir hale gelmiştir. Karnavalların vazgeçilmez numaralarından birinin, «cehennem» olarak düzenlenmiş bir dekor olduğunu biliyoruz. Bu «cehennem», şenliğin doruk noktasında yakılırdı. Korkuyu yenme duygusunun hakkını vermeden bu grotesk görüntüyü anlamak mümkün değil. İnsanlar dehşetle oyun oynuyorlar, onunla alay ediyorlar; dehşet uyandırıcı şeyleri «komik bir canavar» haline getiriyorlar.

Bu grotesk görüntü, fazlaca basitleştirilerek ve soyut akılcılık ruhuyla yorumlanarak da anlaşılamaz. Korkunun yenilgisinin nerede bitip şenlikli bir yeniden yaratmanın nerede başladığını kestirmek mümkün değildir. Karnavaldaki cehennem, yutan ve can veren toprağı temsil eder, genellikle bir *cornucopia*'ya (bereket boynuzu) dönüştürülür; canavar yani ölüm hamile kalır. Fırlamış göbekler, dev burunlar, kamburlar ve bunun gibi çeşitli deformasyonlar hamileliğin ve gücün belirtileridir. Korku üzerindeki zafer, onun soyut olarak yok edilmesi anlamına gelmez; bu eşzamanlı bir alaşağı etme ve yenilenme, şenlikli bir dönüşümdür. Cehennem patlamış ve bereket saçmıştır etrafa.

Ortaçağda gülmenin, dünyanın kendisinden de dehşet verici olan bir şeyi yendiğini söyledik, Dünyevi olmayan bütün nesneler, daha büyük ve gelişmiş bir şeye can vermek için yutan annenin

yani toprağın kılığına girdi. Süt'vermeye hazır meme uçları, cinsel organları ve ılık bedeniyle bir anne nasıl korkutucu olamazsa, toprağın üzerinde de korkutucu bir şey olamaz. Dehşetin dünyevi ögesi, bedenin içindeki mezar olarak görülen rahimdir ama o da zevkle ve yeni bir hayatla yeşerir.

Ancak ortaçağda gülme zamanın durdurulmaz akışının öznel, bireysel ve biyolojik bilinci değildir. Bütün halkın toplumsal bilincidir. İnsan, zamanın akışını şenlikli pazar yerinde, karnaval kalabalığında, başka yaşlardan ve toplumsal kastlardan insanlarla karşılaştıkça yaşar. Sürekli değişen ve yenilenen bir insan topluluğuna ait olduğunun farkındadır. Şenliklerde halkın gülmesi, bu nedenle, yalnızca doğaüstü gizler, kutsal şeyler ve ölüm üzerinde bir zafer değildir. Aynı zamanda iktidarın, dünyevi kralların, dünyevi üst sınıfların, baskı altında tutan, sınırlayan ne varsa hepsinin yenilgiye uğratılması anlamına gelir³.

Ortaçağda gülme, dünyanın gizeminden ve iktidardan beslenen korkuyu yendiğinde, ikisinin de gerçek yüzünü cesurca ortaya koydu. Övgüye, iltifata, pohpohlamaya karşı direndi. Yozlaşmış iktidarı küfürlerle, açık saçık kelimelerle teşhir etti. Ortaçağ palyaçosu aynı zamanda bu hakikatin de habercisiydi.

Veselovski, Rabelais için yazdığı bir makalede palyaçonun toplumsal anlamını şöyle açıklıyor :

Orta Çağ'da palyaço nesnel soyut hakikatin kanunsuz habercisiydi. Hayatın kastın, ayrıcalığın, skolastik bilimin ve hiyerarşinin geleneksel çerçevesi içinde kurulduğu bir dönemde, hakikat bu çerçevelere bağlı olarak yerleşmişti; görelilik feodal, skolastik, v.s. idi, gücünü verili çevresinden alıyordu. Hakikat, pratik olarak kullanılan hakların sonucundan ibaretti. Feodal hakikat, köleyi baskı altında tutma, kölenin yaptığı işi aşağılama, savaşa gitme, köylülerin tarlalarında avlanma hakkıydı... Skolastik hakikat, kendisi dışında hiçbir şeyin bir anlam ifade etmediği kapsamlı bilgiye sahip olma hakkıydı; bu nedenle bilgi onu bulanıklaştıracak her şeye karşı savunulmalıydı... Bir kasta, kurulu bir mesleğe yani belirlenmiş haklara uyandırılmamış genel insanlık hakikati dışlanıyordu. Göz önüne alınmıyor, aşağılanıyor, en ufak bir kuşkuda kazağa yollanıyordu. Yalnızca en zararsız biçimiyle, yükselen kahkahasıyla, herhangi ciddi bir role soyunmadığı sürece hoş görülüyordu. Palyaçonun toplumsal anlamı böylece belirlenmiş oluyordu⁴.

Veselovski feodal hakikatin doğru bir tanımını veriyor. Palyaçonun başka bir hakikatin, feodal olmayan, gayrı resmi bir hakikatin habercisi olduğunu belirtmekte ayrıca haklı. Ancak bu gayrı resmi hakikati «nesnel olarak soyut» diye tanımlamak hayli güç. Ayrıca Veselovski, palyaçoğu ortaçağ mizahının güçlü kültüründen bütünüyle ayırıyor. Bu nedenle gülmeyi, bu «nesnel soyut hakikatin», genelde insanlık değerlerinin dışsal bir savunı biçimi olarak değerlendiriyor. Ona göre, palyaço da, bu dışsal biçimi kullanarak genel insanlık değerlerini ilan ediyor. San-ki baskı ve kazık olmasa hakikat, palyaço giysilerini çıkarıp atacak, daha ciddi bir tavırla konuşacaktı. Ortaçağda gülmeyi böyle yorumlamak bana yanlış geliyor.

Hiç kuşku yok ki gülme bir yanıyla, hakikatin dışsal bir savunı biçimiydi. Meşrulaşmış, belirli ayrıcalıklar edinmiş, bir ölçüye kadar sansürden, baskı ve kazıktan kendini özgürleştirmişti. Meselenin bu yönü hafife alınamaz. Ancak gülmenin bütün anlamını bu yöne indirgemek kabul edilebilir bir şey değil. Gülme esas olarak hakikatin dışsal değil, içsel bir biçimdir; açığa çıkardığı hakikatin içerdikleri parçalanıp çarpıtılmadan ciddiyete dönüştürülemez. Gülme yalnızca dış sansürcü karşısında değil, her şeyden önce büyük iç sansürcü karşısında özgürleştirir. İnsan binlerce yıl boyunca geliştirdiği korkudan: kutsal olandan, yasaklamalardan, geçmişten, iktidardan duyduğu korkulardan kurtarır. Maddi bedensel esası gerçek anlamıyla ortaya koyar. Gülme, yeni karşısında, gelecek karşısında insanın gözlerini açtı. Bu nedenle gülme yalnızca anti-feodal, popüler bir hakikatin ifadesine izin vermedi, aynı zamanda bu hakikati açığa çıkarmaya ve ona içsel bir biçim vermeye çalıştı. Ve yaratılan bu biçim binlerce yıl boyunca bütün derin yönleriyle ve popüler-şenlikli imgeleriyle savunuldu. Gülme dünyayı en şen ve ağırbaşlı yanlarıyla yeni bir tarzda gösterdi. Gülmenin kazandığı dışsal ayrıcalıklar içsel güçlerle bağlantılıdır, içsel güçlerin haklarının tanınmasıdır. Gülme işte bu yüzden baskının ve halkı körleştirmenin bir aracı olamazdı. Her zaman insanların elinde özgür bir silah olarak kaldı.

Çeviren : Meltem Ahıska

Notlar :

1. Bu tür ifadelerin ilk dönem burjuva kültürünün özgül sınırlılıklarını daha baştan gösterdiği de doğrudur; bu durumlarda maddi «bedensel ilke» bir ölçüde bayağılaşır ve yozlaşır.
2. 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar, maddi bedensel temaların hüküm sürdüğü serbest sohbet edebiyatı karakteristiktir. Aşağıdakiler sofrâ, dinlenme ve gezinti sohbetlerine örnektir: Noel du Fail, *Propos rustiques et facétieux* (Kırsal ve Sulu Sohbetler), 1547; *Contes et nouveaux discours d'Entrapel* (Entrapel'in Öyküleri ve Yeni Söyleşileri), 1585; Jacques Tahureau, *Dialogues*, 1562; Nicolas de Chaulières, *Matinées* (Sabah Sohbetleri), 1585, ve *Les Après-dîners* (Yemek Sonrası Sohbetleri); Guillaume Boucher, *Soirées* (Gece Sohbetleri), 1584-1587. Bérolalde de Verville'in «Hayatta Nasıl Başarıya Ulaşılr» da bu kategoriye girer. Tüm bu yapıtlar şenlik diyalogunun özel bir çeşidini temsil ederler ve hepsinde de az çok Rabelais etkisi görülür.
3. Neşeli Orta Çağ ile tanışık olmamasına karşın, kültür tarihinde gülmenin işlevleri üzerine derin düşünceleri Herzen'de bulmak mümkündür: «gülme'de devrimci bir yan var... Voltaire'in kahrkahası Rousseau'nun ağlamasından daha yıkıcıydı.» (Yapıtlar, 9 cilt, Moskova, 1956; cilt 3, s. 92) «Gülme, dalga geçilecek bir şey değildir, ve gülme hakkımızı da elden bırakmayacağız. Eski Çağda, Aristophanes'in komedyalarını izleyen halk Olimpos'ta ve yeryüzünde gülmekten kırılır, Lucian'la birlikte kahrkahalar atardı. İnsanlık dördüncü yüzyıldan itibaren gülmeyi bıraktı; yalnızca ağladı ve zihin, inilti ve pişmanlık feryatlarıyla zincire vuruldu. Fanatizm ateşi sönmeye yüz tutunca insanlar yeniden gülmeye başladılar. Gülmenin tarihini yazmak müthiş ilginç bir uğraş olurdu. Kilisede, sarayda, resmigeçitte, bölüm başkanının, polis memurunun ve Alman yöneticinin karşısında kimse gülemez. Serf, toprak sahibinin karşısında gülme hakkından mahrum bırakılmıştır. *Ancak eşitler gülebilir.* Eğer ast üstün karşısında gülebilseydi, ve sevincine gem vuramasa, bu saygının sonu olurdu. İnsanları Apis'in (Öküz başlı tanrı) karşısında gülmek zorunda bırakmak, onları kutsal mevkilerinden sıradan öküzler düzeyine indirmek demektir.» (A.I. Herzen, *Sanat Üzerine*, Moskova, 1954, s. 223).
4. Bk. AN. Veselovski, *Toplu Makaleler*. Leningrad, 1939, s. 441 - 442.

Meltem Ahıska

Başlangıçta Farklılık Vardı

'Toplumun İmkânsızlığı'na Değınmeler

«İnsan bilincini sarıp kuşatan ve kendine göre meşru nedenleri olan binlerce durumu gözden uzak tutmuyorum. Bunlar bilincin içine kapatıldığı bir dairedir. Ancak, bu daire, hareketli, canlı, dönüp duran, her dakika, her saniye, çemberini ve merkezini değiştiren bir dairedir. Böylece, bu daire içine kapatılmış ve onunla birlikte yer değiştiren tüm insan iradeleri de, her an, karşılıklı olarak, oyunun koşullarını değiştirebiliyorlar, özgürlüğü işte bu hareket oluşturuyor.»

Charles Baudelaire

«Düşüncelerimiz ve yaptıklarımız doğru, çünkü gerçeğı yansıtıyor, onun gelişme yönüyle çıkışıyor.» Gerçi, gerçeğın gelişme yönünü herkes ayrı ayrı saptayabilir, yöntemler farklı olabilir ve herkes birbirini «ideolojik» olmakla da suçlayabilir ama dönüp dolaşıp o önceden varolan özü, yani «gerçeğı» yardıma çağırınak konusunda gizli bir anlaşma var. Tarihi, toplumu, evreni arkamıza almazsak, hayat bizim kadar yanılabilir, bizim kadar zaafli olacak; kendi çabamız dışında güvenebileceğımız bir şey kalmayacak. Apaçık bir kavganın ortasında bulacağız kendimizi. Bir kavgaya girerken, «boyum daha uzun, kilom daha

fazla, üniversite diplomam var, kazanmam gerekir» nesnel bilgisi kimin içini ferahlatabilir ki?

Hayatın, farklılığın sonsuz ve değişken hareketi olduğunu kabul edersek, ikinci adımda «bütünlüğün» insan eylemi ve düşüncesinin atıflarıyla kurulmuş olduğuna varırız. «Bütünlük», sonsuz bir hareketi faktörlere ayırarak, öncelik sonralık atfederek, benzerlik ve farklılıkları kategorileştirerek, diğer canlı ve cansızların hareketini, insanların yaşamına özgü hareketin temposuyla kıyaslayarak, boş kalan yerleri de matematikte olduğu gibi, bir önceki ya da bir sonraki tam sayıya yuvarlayarak kurulur. Bütünleştirme çabası ideolojiktir. Bir özne için ve onun çevresinde oluşturulur; bu özneye bir kimlik atfeder. Bütünleştirme çabası, bir tarihsel dönemi ya da insan faaliyeti alanını, fark ve ilişkileri «yuvarlayarak» tanımlar. Bütünsel tanım bir kez oluştuktan sonra da maddi bir «gerçeklik» kazanır. Tanımlamak sınırlamaktır. Milyonlarca kez büyütüldüğünde bir toplu iğneyi üzerindeki bakterilerden ayırdetmek mümkün değildir, ama dikmiş dikenler için o bir «toplu iğne»dir ve belli bir işlevi vardır.

Her ne kadar «toplumun ilerlemesi», «toplumun modernleşmesi», «toplumun birey üzerindeki etkileri» gibi, «toplum»sal etkinliklerden gönül rahatlığı ya da rahatsızlığıyla sözetssek de, toplum da, gerçekte bütünlüğü olan bir nesne ya da özne değildir. Çeşitli bütünleştirme çabalarıyla oluşturulmuş tarihsel ve geçici bir kurgudur. Toplumsal, sınırsız sınırlamak, «sonsuzu evcilleştirmek», bir düzen içinde anlamlılaştırmak çabasıdır. Toplumsal, her bütünleştirme çabası gibi ideolojiktir.

Toplumun ideolojik bir bütünlük olduğunu söylemek ya da herhangi bir anlamın ancak sınırlama yoluyla kurulabileceğini düşünmek bizi nereye götürebilir? «Toplumun imkânsızlığı»nı gündeme getirerek, toplumsal muhalefeti anlamlandırabilir miyiz?

Yıldızlara bakıp da, onların ılık ve taze kokulu yaz akşamlarımızı süslemek için orda olduğunu düşünmek yerine, her birinin bir «dünya» olduğu fikrine ve evrenin sonsuzluğuna dalarak, artık yıldızların «güzelliği» başka bir anlam çerçevesinde kurulacaktır. İmkânsız bir bütünlüğün peşinde koşmanın ideolojik olduğunu bilerek, yeni anlamlar atfetmeye, yeni bütünlükler oluşturmaya girişmek, bu yeni *farkındalık*, mücadelenin ken-

disini de değiştirecektir. Pespektifimizin tek ve aslında tek olmayan kalkış noktası, çeşitlilik ve farklılık olabilir. Farklılığın hareketi, temelde yatan bir «öz»den yola çıkarak anlaşılamaz, ancak düşünsel ve pratik insan eylemiyle yakalanıp, geçici bir bütünlük resmi içinde sabitleştirilebilir. Bu perspektife göre toplumsal, farklılığın kuruculuğunun bir alanı, bir ihtimalidir.

Toplumsal hareketin öznesi, toplumun «bütünlüğü»nde içkin olarak düşünülemez. Toplumun, çeşitli ve kısmi bütünlęleştirme çabalarıyla kurulmuş olması, toplumsal mücadelenin «doğal merkezi»ni ve bu merkezi konumu işgal eden zorunlu ve önceden belirlenmiş bir özneyi de imkânsızlaştırır. Farklılığın sonsuz hareketiyle başetme, yeni bir anlam çerçevesi oluşturma, kurulmuş birliklere karşı yeni birlikler kurma mücadelesi, kendi öznesini de yaratmalıdır. Varolan egemenlik biçimlerine karşı, her alanda, yeni biçimlerin, yeni öznelere birliği, yeni bir bütünlük tasarımıyla bakış açısıyla oluşturulmalıdır. Bu pratik, kendini zorunluluğun bir «yansıması» olarak meşrulaştıramaz artık. Yeni bir bütünlük için girişilen çeşitli çabalar, ancak, sınırlarını tanıyan ama kabullenmeyen bir perspektifle oluşturulmuş birliklerin pratiğinde meşruluk kazanabilir. Tasarlanan yeni bütünlüğün «gerçek»leşmesinin imkansızlığı, bu bütünlüğü bugünden, pratikte örmeye başlamamızı engellememeli. Bütünlüğün tasviri de yol boyunca değişecek zaten.

Ernesto Laclau'nun 1983'te *Canadian Journal of Political and Social Theory*'de yayımlanan «Toplumun İmkânsızlığı» adlı makalesi, birkaç değinmeyle geçiştirilemeyecek, sınırlanamayacak bir yoğunluk taşıyor. Bu kısa ve çok-uçlu yazının, yeniden okumalara, tartışmalara açılan ve canlılık taşıyan en önemli yanı, ideolojiden söz etmesine karşın onu «konu» edinmeyen, akademik bir analizden çok bir *yaklaşımın* altını çizmeye yönelen bir metin olması. Değişik alanlardaki meseleler bu yaklaşımla ele alınabilir, bu yaklaşım bu alanlar içinde yeniden üretilebilir, zenginleştirilebilir. Chantal Mouffe'nin *Akıntıya Karşı*'da yer alan, feminist mücadeleye ilişkin makalesi sanırım bunun iyi bir örneği.

Laclau, Arjantinli bir düşünür. 1977'de *Politics and Ideology in Marxist Theory* («Marksist Kuramda Politika ve İdeoloji») adlı

kitabı yayımlandı. Bunun dışında az gelişmişlik, devlet, faşizm konularında çalışmaları var. *Economy and Society, Latin American Perspectives* dergilerinin yazı kurulunda. Halen İngiltere'de Essex Üniversitesi'nde siyasetbilimi dersleri vermekte.



METİS

Klodfarer C. Işık S. 3/15
Cağaloğlu · İstanbul

YAYINLARIMIZ

☐ ÖLEN BİR KÜLTÜR ÜZERİNE
İNCELEMELER-I/C. Caudwell

☐ ÖLEN BİR KÜLTÜR ÜZERİNE
İNCELEMELER-II/C. Caudwell

☐ MARQUEZ'LE KONUŞMALAR/
G. G. Marquez, A. Mendoza

☐ İKTİDAR VE MUHALEFET/
Derleme

☐ FEODALİZMDEN KAPİTALİZME
GEÇİŞ/Derleme

☐ BRECHT'İ ANLAMAK/
W. Benjamin

☐ POLİTİK TİYATRO/ E. Piscator

☐ KANT FELSEFESİNE GİRİŞ/
L. Goldmann

☐ BİLGİNİN TEMELLERİ/
A. Denkel

☐ ANLAMIN KÖKENLERİ/
A. Denkel

☐ DİL, DOĞRULUK VE MANTIK/
A. J. Ayer

☐ ALGILAMA, DUYMA VE BİLME/
Der: V. Hacıkadıroğlu

☐ IRK VE TARİH/C. L. Strauss

YAŞADIĞIMIZ DÜNYA DİZİSİ

☐ HÜCREMDE BİR GÜN/
Bobby Sands

☐ SANDİNO'NUN KIZLARI/
Margaret Randall

☐ POLONYA GÜNCESİ/
Derleme

☐ ALTERNATİF HAREKET/
N. Zekâ

KARİKATÜR DİZİSİ

☐ TONGUÇ/Tonguç Yaşar

☐ KARAKATÜR/Emre Senan

☐ KEDİLİ GEÇMİŞ ZAMAN/
Selçuk Demirel

Ernesto Laclau

Toplumun İmkânsızlığı

Bu kısa yazıda, çağdaş Markist ideoloji kuramı için merkezi önem taşıyan çeşitli sorunlara değinmek istiyorum. Bu sorunları tartışırken kuramsal bir paradoksun ortasında olduğumuz açık. Paradoksun uçları şöyle ifade edilebilir: başka hiçbir dönemde «ideoloji» üzerine düşünceler, Markist kuramsal yaklaşımların bu denli merkezinde yer almamıştı; ancak aynı zamanda, başka hiçbir dönemde de «ideolojik olan»ın sınırları ve gönderme yaptığı nesnelerle özdeşliği bu denli bulanıklaşıp problematik bir hale gelmemişti. Eğer ideoloji konusuna giderek artan ilgi, bir zamanlar «üstyapılar»ın alanı olarak sayılan şeye atfedilen tarihsel etkililiğin genişlemesine koşutsa — ki bu genişleme Marksizm'in ekonomist ve indirgemeci yorumlarının krizine bir tepkidir — o zaman bizzat bu kriz, temel-üstyapı ayrımı çevresinde kurulan toplumsal bütünlüğü de sorgulamayı gerektirecektir. Sonuçta, «ideoloji» olarak adlandırılan nesneyi, artık toplumsal olanın topografyası bağlamında teşhis etmek mümkün değildir.

Markist gelenek içinde ideoloji sorununa iki klasik yaklaşımdan söz edebiliriz. Bu yaklaşımlar, her zaman olmasa da çoğunlukla birleştirilmiştir. Birinci yaklaşımda «ideoloji», *toplumsal*

bütünlüğün bir düzeyi olarak düşünülür; diğerinde ise *yanlış bilinçle* bir tutulur. Bugün her iki yaklaşım da, üzerinde yükseldikleri varsayımların içine düştüğü kriz sonucu darbe yemiş görünüyorlar. Birinci yaklaşımın geçerliliği, toplumun bilinebilir bir bütünlük olarak kavranmasına dayanıyordu; bu bütünlük de toplumun kısmi öğelerinin ve süreçlerinin üzerinde temellendiği bir yapı olarak düşünülüyordu. İkinci görüş ise, geçerliliğini bir insan faaliyeti fikrinin varsayılmasından alıyordu; nihai olarak homojen bir öze sahip olan öznenin kavrayışındaki yanlışlık, «ideoloji»nin kaynağı olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan iki yaklaşım da, toplumun ve toplumsal failerin özselci (*essentialist*) bir kavranışına dayanıyordu. İdeoloji kuramını bugünkü kördüğüm noktasına getiren sorunları açıkça görebilmek için, bu özselci kavrayışın krizini iki farklı biçimiyle incelememiz gerekir.

Öncelikle, toplumsal bütünlük kavramının krizine değineceğim. Bütün tümücü (*holistic*) kuramların tutkusu, herhangi bir öğenin ya da toplumsal sürecin anlamını *kendi dışında*, diğer öğelerle birlikte yer aldığı bir *ilişkiler sistemi* içinde aramak olmuştur. «Temel-üstyapı» modelinin konumu bu açıdan oldukça belirsizdi : bir yandan hem temelin hem de üstyapının kimliklerinin birbirine -- göreliliğini vurgularken, bir yandan da böyle bir sisteme bir merkez ihvan etmekten geri durmadı. Ve böylece üstyapılar, gayet Hegelci bir tarzda, görünümünün «özsellliğini» ortaya koyarak ölçlerini alıverdiler. Daha da önemlisi, yapısal bütünlük kendisini betimlenebilir ve tanımlanabilir bir pozitiviteye sahip bir nesne olarak ortaya koydu. Böylece bütünlük, toplumsal düzenin bilinebilirliğinin altında yatan bir ilke olma işlevini üstlendi. Bütünlük, toplumsal hayatın yüzeyinde ifade bulan ampirik çeşitlemelerin ötesinde tanınması gereken bir öz, toplumsal düzenin özü olma konumundaydı. (Burada önemli olan Yapısalcılık -- Tarihselelilik zıtlığı değil. Bütünlüğün eşzamanlı mı, artzamanlı mı olduğundan çok, her iki durumda da onun kendini, bir süreç ya da tanıma/yeniden bilme olarak kavranan «bilgi»nin (*cognitio*) anlaşılabilir bir nesnesi olarak ortaya koyması, kurucu, temel oluşturunca olması önemli.) Bu özselci görüşe karşı, *toplumsalın sonsuzluğunu*, yani herhangi bir yapısal sistemin sınırlı olduğunu, her zaman, denetim altına alamadığı bir *anlam fazlasıyla* çevrelendiğini ve sonuçta, kendi kısmi süreçlerini temellendiren, yekpare ve bilinebilir bir nesne olarak «top-

lum»un imkânsızlığını düşünmeye başladık bugünlerde. Bu yeni kavrayışın içerdiği iki ayrı boyutu inceleyelim. Yapısalcılığın getirdiği büyük ilerleme, toplumsal özdeşliklerin birbirine göreliğini göstermesiydi; bu görüşün sınırı ise bu ilişkileri bir sisteme, teşhis edilebilir ve bilinebilir bir nesneye (yani öze) dönüştürmesiydi. Ancak, özdeşliklerin bu görelî niteliğini koruyup aynı zamanda da onları bir sistemde sabitleştirmeyi reddedersek, artık, *toplumsal*, farklılığın sonsuz oyunu (*infinite play of differences*) olarak, yani kelimenin tam anlamıyla söylemde tanımlanmalıdır - tabii söylem kavramını, konuşma ve yazı anlamıyla sınırlı olmaktan kurtarırsak.

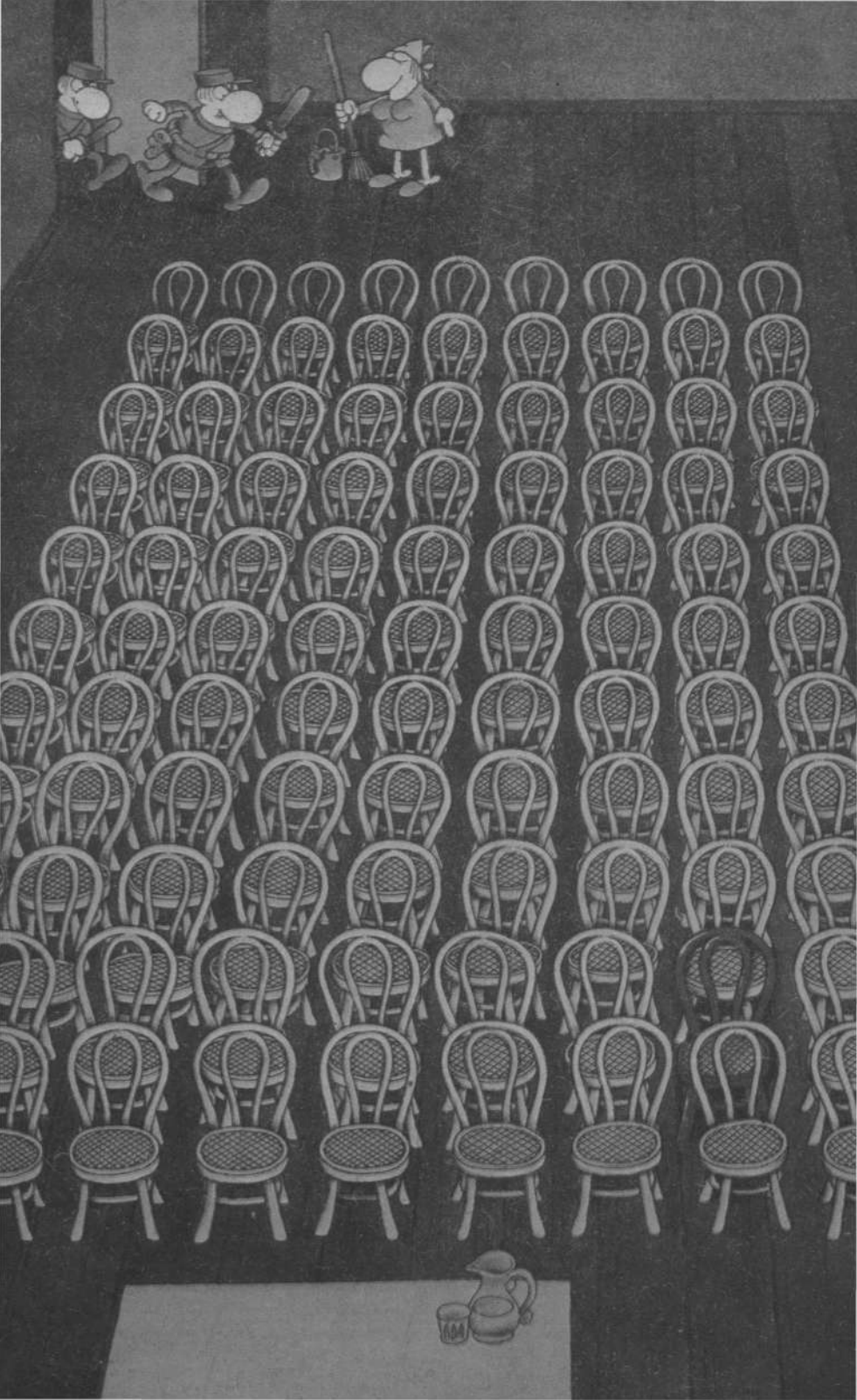
Böylece varılan ilk nokta, anlamı tespit etmenin imkânsızlığına işaret eder. Ama mesele bununla bitmez. Anlamı tespit etmenin imkânsız olduğu bir söylem, olsa olsa psikotiğin söylemidir. Bu yüzden ikinci boyut, nihai olarak imkânsız olan bu tespit işlemini gerçekleştirme çabasıdır. Toplumsal, yalnızca farklılığın sonsuz oyunu değildir; aynı zamanda bu oyunu sınırlamak, sonsuzluğu evcilleştirmek, bir düzenin sınırları içinde kucaklamaktır. Ancak bu düzen — ya da yapı — artık toplumsalın altında yatan bir öz biçimini almaz. Daha çok, toplumsalla başatmak, onu *hegemonya altına almak* için girişilen, tanımı gereği istikrarsız ve kararsız bir çabadır. Bizim yaptığımıza benzer biçimde Saussure de göstergenin rasgeleliği ilkesini, bu rasgeleliğin görelî niteliğini vurgulayarak sınırlamaya çalışmıştır. Böylece toplumsal bütünlük sorunu yeni terimlerle ifade edilebilir: «bütünlük», toplumsalın sınırlarını onu *belirli* bir nesneye (yani topluma) dönüştürerek çizmez. Toplumsal, her zaman, toplumu kurma çabalarının sınırlarını aşar. Ancak bir yandan da bu «bütünlük» varolmaya devam eder: bütünlüğün amaçladığı uçların birbirine tutturulması nihai olarak imkânsız olsa da, gene de düğüm noktalarının kuruculuğu sayesinde toplumsalı görelî olarak tespit etmeye girişmek mümkündür. Ancak böyle bir durumda bu düğüm noktalarıyla ilgili meseleler ve bunların görelî ağırlığı *sub-species aeternitatis* (ebedi alt kümeler olarak) belirlenemez. Her toplumsal oluşum, kendi belirlenme biçimlerine ve görelî özerkliğine sahiptir, bunlar da her zaman karmaşık bir üstbelirlenme süreci içinde oluşturulurlar, bu nedenle *a priori* ortaya konamazlar. Böyle bakıldığında, temel-üstyapı ayrımı, ve onunla birlikte «her toplumsal oluşumun zorunlu düzeyi olarak ideoloji» anlayışı da çökecektir.

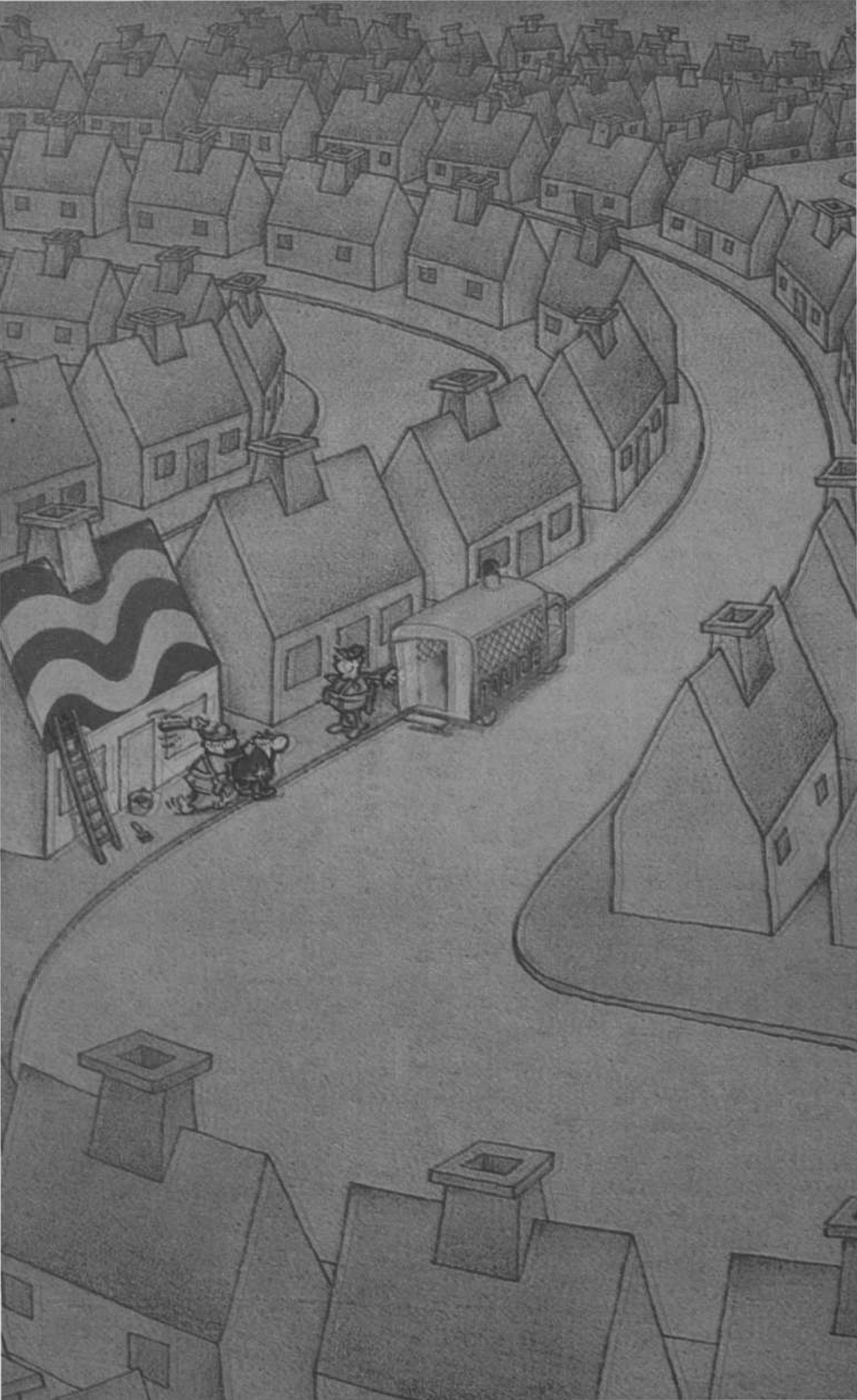
İdeoloji konusundaki ikinci yaklaşıma, yani «yanlış bilinç olarak ideoloji»ye geçtiğimizde de benzer bir durumla karşılaşırız. Yanlış bilinç nosyonu, ancak toplumsal failin kimliği tespit edilebilirse anlamlıdır. Öznenin bilincinin «yanlış» olduğunu ancak onun gerçek kimliğini tanımak temelinde iddia edebiliriz. Ve tabii bu da, bu kimliğin *pozitif* ve *çelişkisiz* olmasını gerektirir. Marksizm'deki «nesnel sınıf çıkarları» nosyonunun temelinde bu türden bir öznellik vardır. Böyle bir öznellik anlayışının kurulma biçimlerini, sonuçlarını ve sınırlamalarını burada ayrıntılı olarak tartışacak değilim. Yalnızca bu anlayışın giderek gündemden kaldırılmasına yol açan iki süreçten sözedeceğim. Önce, «varolan bilinç» ve «atfedilen bilinç» arasındaki uçurum giderek büyüdü. Bu uçurumun sınıfın nesnel tarihsel çıkarlarının taşıyıcısı olarak oluşturulmuş Parti'nin varlığıyla kapatılması, kitleler adına konuşan, onlara gerçek çıkarlarını açıklayan ve onları giderek daha totaliter denetim biçimleriyle baskı altına alan bir aydınlar ve bürokratlar topluluğunun «aydınlanmış» despotluğunun kurulmasına yol açtı. Bu duruma duyulan tepki, kaçınılmaz olarak, toplumsal failerin sırtlarında bir yük olarak taşıdıkları «tarihsel çıkarlar»a karşı, varolan kimliklerini ortaya koymaları biçimini aldı. İkinci olarak, gelişmiş kapitalist toplumlardaki farklılıklar seli, toplumsal failerin kimliğinin ve homojenliğinin bir yanılsama olduğunu, yani her toplumsal öznenin esas olarak merkezini yitirmiş (*decentred*) olduğunu, kimliğinin de yalnızca değişen konumsalıkların istikrarsız eklenmesinden ibaret olduğunu gösterdiğinde, bu toplumsal failerin bizzat kendi kimlikleri de giderek daha fazla sorgulandı. Toplumsal düzen alanı içinde bulduğumuz anlam fazlasının ve yapılanmaların belirsiz niteliğinin aynısı, öznellik alanı içinde de geçerlidir. Ama eğer her toplumsal fail, merkezini yitirmiş bir özneyse; onun kimliğini belirlemeye çalıştığımızda farklılıkların kaleydoskopik hareketinden başka bir şey bulamıyorsak, bu öznelerin kendilerini yanlış tanıdıklarından nasıl sözedebiliriz? Açıktır ki «yanlış bilinç» kavramını anlamlı kılan kuramsal zemin yok olmuştur.

Böylece ideoloji kavramını anlamlandıran her iki kavramsal çerçevede parçalanmış, dolayısıyla bu kavramdan da vazgeçmemiz gerekiyormuş gibi görünüyor. Ancak bunun tatmin edici bir çözüm olduğunu sanmıyorum. Yanlış tanıma kavramından vazgeçemeyiz, çünkü bu kavram işin içine sokulmadan, «toplumsal

faillerin kimliği ve homojenliği bir yanılısamadır» önermesinin kendisi de tartışılmaz. «Anlamın doğallaşması»nı ve «toplumsalın özelleştirilmesi»ni temel alan yaklaşımlara getirilen eleştiriler, bunların gerçek karakterlerinin yanlış tanınmasına getirilen eleştirilerdir. Bu öncül olmaksızın her yapı-ayrıştırma (*deconstruction*) anlamsız olacaktır. Bu durumda görünen şuki, ideoloji kavramını ve yanlış tanıma kategorisini ancak onların geleneksel içeriklerini tersine çevirerek koruyabiliriz. İdeolojik olan, pozitif bir özün yanlış tanınması değil, tam tersidir: herhangi bir pozitivitenin belirsiz niteliğinin görülmemesi, mutlak ve nihai bir uçları birleştirmenin imkânsız olduğunun tanınmamasıdır. İdeolojik olan, farklılığın sonsuz oyununun tanınmaması, anlamın sabitleştirilmesi ve kapanma temelinde toplumun kendini kurumlaştırdığı söylemsel biçimlerin kendisidir. İdeolojik olan, bütünleştirici her söylemin «bütünlük» özlemidir. Ve eğer toplumsal, anlamın tespit edilmesi, kapanma söylemi olmaksızın mümkün değilse, ideolojik olan, toplumsalın kurucusudur. Toplumsal, yalnızca o imkânsız hedefi, toplumu oluşturmak için boş bir çaba olarak varolur. Her iletişimin ve toplumsal pratiğin özü ütopyadır.

Çeviren : Meltem Ahıska





Nurdan Gürbilek

Muhalefet/Üslup/Dil

«Nasıl bir muhalefet?» sorusu zor bir soru. Teorinin; yalnızlaşan teorinin ve yalnız teorinin çözemeyeceği sorunları içeriyor. Genel bir perspektif oluşturmak amacıyla soruna, üç ayrı yazıda, değişik açılardan yaklaştım. Tartışmalar biçim, üslup, dil kavramları etrafında yoğunlaştı. Dili ve üslubu tartışma konusu yapmayı değişik nedenlerle gerekli gördüm: kimi zaman farklılığını dile getirebilen bir muhalefeti tanımlayabilmek için, kimi zaman muhalif düşüncenin edindiği hak edilmemiş güveni ve otoriteyi sarsmak için. Kıyıda köşede kalmış, doğallaşmış, görünmez olmuş bir iktidar parçacığını gösterebilmek için, muhalefetin ister istemez içinde taşıdığı çelişkilere işaret edebilmek için. Kendisini bir otorite olarak mutlaklaştırmayan; diliyle, üslubuyla, biçimleriyle farklılaştıran, kendisini de eleştirip dönüştürebilen bir muhalefeti tasarlayabilmek için.

Muhalefetin Üslubu/Üslubun Muhalefeti

Muhalefetsiz bir topluma iyice alışmıştık. Renklerden resmi rengi, seslerden buyurgan olanı, tek ve son sözü sevdik. Sevmedik, alıştık. Sağır dilsiz bir muhalefete de alıştık. Sağır dilsizliği sevmedik, benimsemedik ama alıştık.

Mordillo'nun bir karikatürü : hepsi birbirinin aynı, hepsi gri renkte kutu kutu evler. Evlerden birinin damı eflatun pembe boyanmış. Önde bir boya kutusu, üzerinden boya damlayan bir fırça ve ellerine kelepçe yemiş, polis tarafından götürülen küçük bir adam. Adamın tek yaptığı evinin damını boyamak. Ama o eflatun pembe, alışılmış grilikten, bir örneklikten, kendini sessiz sedasız kurallaştıran o aynılıktan öyle ayrılıyor, öyle aykırı düşüyor ki, kendi başına bir muhalefet oluşturuyor. Farkı dile getiren bir biçim, bir üslup oluyor. Fark-ediliyor. Kendini ayrıştırıyor, iktidarı hedef alıyor.

Hayır, damlarımızı eflatun pembe boyayalım en iyisi, demeyeceğim. Ama kendi başlarına masum bu iki renk, gri bir tek renklilik içinde, iktidarı tehdit eden bir biçim, yasaların mahkûm edemeyeceği ama tahammül de edemeyeceği bir muhalefet olup çıkıyor. Hem kendini farketmiyor, hem de onu saran griliğin mümkün olan tek renk olmadığını. Kanıksanmış, giderek doğallaşmış bir tek renkliliği yadırgatıyor. İçinde yaşadığımız alışılmış, yalınkat, tek boyutlu, tekdüze grilik içindeki eflatun pembeyi nasıl yakalayacağız? Bu muhalefetsiz toplum içinde, ve ona rağmen, farkımızı, çağrılarımızı, muhalefetimizi nasıl dile getireceğiz?

Muhalefet denince genellikle bir görüşler paketi geliyor aklımıza. Alternatif bir görüşler paketi. Savunulan tezler, karşı çıkı-

lan tezler, yakın düşülen tezler, çürütülen tezler. Muhalefeti ve alternatifi, tezlerden oluşan bir «içerik» ya da bir «öz» olarak algılıyoruz. Aslında, kavramlar dünyasında da kıyasıya bir mücadele sürüyor. «İçerik» ve «öz» itibar gören sözcükler. Ama kavramlar hiyerarşisindeki yerlerini biraz da başka kavramlara hükmederek, onları kendilerine tabi kılarak edinmişler; otoriteleri giderek doğallaşmış sözcükler dünyasında. Bu otoritenin altında ezilen, boyun eğmek zorunda kalan, tabi kılınan kavramlardan biri de *biçim* kavramı.

Biçimi hep içerik ya da öz ile karşıtlık içinde düşündük. Ama bu eşit bir çekişme değil. Özün yanında biçime hep üvey evlat muamelesi yaptık. Biçim denince aklımıza, «içerilen» ya da «içsel» olan birşeylerin etrafını çevreleyen, örten, sarıp sarmalayan renksiz, saydam bir kabuk geldi. Biçim, özün bağımlı kutbu olarak hep tali ve tabi kılındı. «Bu işin biçimsel tarafı!» deyip geçtik. Emindik ki son kertede ve son tahlilde «öz biçimi belirler». Bugün, biraz da, şu bir türlü gelemediğimiz *ilk kerte-lerden*, yapmadığımız *ilk tahlillerden* söz etmek gerekiyor. Biçimlerin içeriğini tartışmayı, biçimler üzerine düşünmeyi, yeni biçimler tasarlamayı ve oluşturmayı artık erteleyemeyiz. Muhalefeti, aynı zamanda bir *biçim* olarak da tasarlayıp oluşturmamız.

Bugüne değin edindiğimiz bu *biçim duyarsızlığı* nerelere vardi-
rıyor bizi? Farkında olmadan, varolan, hazır bulduğumuz, başka işlevler başka amaçlar içinde vücut bulmuş biçimleri kullanıyoruz. Sorup soruşturmadan, sorgulamadan kendimize malediyoruz. Bu toplumun biçimlerini alıp «devrimci»leştiriveriyoruz. Alternatif bir toplumu yalnızca soyut bir öz olarak tasarladığımızdan, varolan ve varolandan güç alan kurumların alternatif versiyonlarını gönül rahathığıyla türetebiliyoruz. Politika, bilim, iktisat, devlet, demokrasi gibi, varolan kurumları tanımlayan kavramları eleştirmeden, sorgulamadan, başlarına birer sıfat ekleyerek yeniyi tasvir etmekte seferber ediyoruz. Böylece alternatif bir toplum düşüncesi, bu kurumların içine girip yerleşiveren, yerleştiği andan itibaren de onların anlamlarını, tarihlerini, kimliklerini değiştiriveren soyut bir öz olarak belirmekten öteye gidemiyor. Kurumların ise, alternatif bir «özün» şeklini alan, onu yansıtmaya başlayan, saydam, kişiliksiz, hafızasız ve

masum biçimler olduklarını varsayıyoruz. Ama varolan biçimleri «farklı amaçlar» için kullanarak, iktidara özenerek güç kazanan muhalefet, dönüp dolaşıp baba koltuğuna oturduğunda onun «gerçek özünden» söz etmek ne kadar mümkündür artık?

Hep kendimize ait olmayan biçimlerde vücut buluyoruz. «Yasa yazmama izin veriyor» diyor Marx, «ama kendimin olmayan bir üslupla yazdığım sürece. Zihnimin yüzünü göstermeye hakkım var, ama reçetesine uydurmam gerekiyor önce!»¹ Bizden önce belirlenmiş ve giderek reçeteleşmiş üsluplarla yazıp, düşünüp sesleniyoruz. Sanki yazımına hiçbir katkıda bulunmadığımız, çağrısı çoktan tükenmiş bir bildirinin altına bir imza da biz atıveriyoruz. Kısa yoldan bir tarih, bir hafıza ediniyoruz. Sırtını sözcüklerin, davranışların tekrarına dayayan kimliğimizi, bu sayede kestirmeden açıklayıp rahatlıyoruz; güçlüyüz. Oysa, üslubumuz giderek yoksullaşıyor, tek tip elbisesini giyiyor üzerine.

«Doğanın büyüleyici çeşitliliğine, tükenmez zenginliğine hayran-sınızdır. Gülün menekşe gibi kokmasını beklemezsiniz; öyleyse, hepsinden zengini zihin nasıl olur da *tek* bir tarz içinde varolabilir? Mizah dolu bir üsluba yatkınım, ancak yasa ciddi olmaya zorluyor beni. Üslubum cesur, yasa ılımlılık emrediyor oysa; özgürlüğün caiz olan tek rengi *gri üzerine gri*. Güneşi yansıtan her çiğ tanesinde muazzam bir renk cümbüşü parlıyor; oysa zihnin güneşinden, renklerden yalnızca birini, *resmi rengi* yansıtmaması bekleniyor»². Muhalefet, özgürlüğün resmini resmi renkle çizdiği sürece resmiyeti aşabilir mi?

Resmiyete karşı resmi bir dille, otoriteye karşı otoriter biçimlerle karşı çıkıyoruz. Üslubumuz giderek resmiyetin, otoritenin sesi oluyor. Gücünü, asık suratlı bir bilimsellikten, kendini tek ve son sözün temsilcisi varsayan, eleştiriye tahammülsüz, kapalı bir kurumsallıktan alıyor. Öyle bir üslup; öyle bir varoluş, düşünüş ve ifade tarzı oluşturalım ki, her an yenilenen çağrılarıyla etkili olsun. Muhalefetimiz gücünü, bizden önce yaşanmış, yıpranmış ve giderek çağrılarını tükenmiş olandan değil, henüz yaşanmamış, yaratılmamış olandan alsın. İnsanları yaşanmış bitmiş olanı tekrarlamaya değil, henüz yaşanmamış olanı yaratmaya çağırsın. Kendini yeni ve farklı bir *üslup* olarak oluşturup tanımlayabilsin, *üslubu* ile tanınabilsin. *Üslubun* kendisi de

bir muhalefet olsun; ciddiyet emreden yasaya karşı mizahı, dünyayı tek renkli kavrayan resmiyete karşı farklılıkları öne çıkar-sın.

Öz/biçim kutupsallığına koşut bir başka kutupsallık da, amaç/ araç arasındaki muazzam uçurum. Üslubun basit bir *araç*, önemli olanın ise *amaçlar* olduğunu düşündük bugüne kadar. Geçici bir süre, ya da geçiş sürecinde, belki de köprüyü geçene kadar, hangi araçların kullanıldığının, hangi biçimlerden yararlanıldığının pek de önemli olmadığını düşündük. Oysa bu da benzer bir kavram hiyerarşisine yataklık etti. Amaç/araç ikiliği içinde, tabi ve tali kılınan, kayıtsız kalınan bu kez de araçlar oldu. Bu kez de araçların saydam olduğuna inandık. Muhalefeti amaçlar düzeyinde ifade edip, bir amaçlar paketini program edinirken, kullanılan araçların bugünü olduğu kadar yarını da oluşturduğunu farketmedik. Bitmeyen bir geçiş(tirme) sürecine girdik.

«Hiç aklından çıkarma Ithaka'yı» diyor Kavafis. «Oraya varmak senin başlıca yazgın./ Ama yolculuğu tez bitirmeye kalkma sakın./ Varsın yıllarca sürsün, daha iyi;/ Sonunda kocamış biri olarak demir at adana./ Yol boyunca kazandığın bunca şeylerle zengin./ Ithaka'nın sana zenginlik vermesini ummadan./ Sana bu güzel yolculuğu verdi Ithaka./ O olmasa, yola hiç çıkmayacaktın./ Ama sana verecek bir şeyi yok bundan başka.»

Ithaka ulaşılmak istenen amaçtır. Varılacak hedeftir. Yolun sonudur; dinlenecek, soluk alınacak yer, demir atılacak limandır. Yolculuğu vaad edendir, bir yolculuk vaadidir. Ama Ithaka yoktur aslında. Çünkü o, yolculuğun kendisidir. Yol boyunca keşfedilenlerdir: uğranılan yerler, öğrenilenler, denenilenler, kazanılanlar. Ithaka'yı yaratan yolculuğun kendisidir. Amaç kestirmeden gitmek, telaşla Ithaka'ya varmak olmamalıdır. Ithaka yol boyunca yaratıldığı ölçüde varolur, kestirmeler ise Ithaka'yı yoksullaştırır. Ithaka, serüvenin kendisidir. «Ithaka'ya doğru yola çıktığın zaman/ Dile ki uzun sürsün yolculuğun/ Serüven dolu, bilgi dolu olsun».

Yarın bugünlerden oluşmakta. Tasarımlarımızla yaşadıklarımız arasında uçurumlar olduğu sürece, bugün yaşananlar tasarımlarımızı yansıtmayıp ona yabancı kaldığı sürece, bugünler yarınları içermedikçe alternatif bir yarın düşüncesi anlamını yitirmi-

yor mu? Bugün, varolan kurumlar içerisindeki yerimizi sağlamlaştırmak, bu kurumların dönüştürülmesini nasıl düşünüyoruz? Bugün, sınırları bu toplum tarafından çizilmiş bir politikanın iyi uygulayıcıları olup, yarın böylesine dar ve sık bir politikanın olmadığı bir toplumu nasıl düşleriz? Geleceği çağırmayan, çağrıştırmayan, içermeyen eski üsluplarla konuşup, düşünüp, yaşayıp, yeni ve farklı bir toplumu nasıl düşleriz? Önümüzde, izlediğimiz yoldan bağımsız, önceden oluşmuş, sabit, her türlü kirlenmeye karşı bağışıklığı olan bir amaç yok. Amaçlar araçlarla, araçlar amaçlarla anlam kazanırlar. Amaç ve araç, anlamların yıkıldığı ve yeniden kurulduğu sonsuz bir sürecin iki ayrı veçhesidir.

Bedri Rahmi Eyüboğlu, atölyesinin girişine şu yemini asmış: «Alışlagelmiş, basmakalıp, hazırlop/ Klişeleşmiş, çignene çignene tadı tuzu/ Kalmamış hiçbir şeyi tekrarlamayacağıma/ Elimden çıkan her çizgiye/ Her lekeye/ Her renge/ Her beneğe/ Kendi aklımla/ Kendi tecrübemi/ Kendi tasamı/ Kendi ömrümü, yüreğimi basacağıma/ Aldığım nefes, içtiğim su, bastığım toprak/ Gözüm, kulağım, burnum,/ Elim, belim, dilim, derim üstüne/ Yemin ederim/ Yemini bozduğum gün/ Burdan giderim.»

Elimizden çıkan her çizgiye, her renge, her beneğe, kullandığımız her sözcüğe, içinde vücut bulduğumuz her biçime kendi tasamızı katabilmek, yüreğimizi basabilmek belki de yalnızca sanatta yaşatabileceğimiz bir düşünce bugün. *Ne ile nasıl; amaç ile araç, öz ile biçim* arasındaki uçurumun yok olduğu bir ütopya. Etik, politik ve estetik tercihlerin bulunduğu bir an. «Alışlagelmiş, basmakalıp, hazırlop» olanın inkârının yalnızca estetik değil, aynı zamanda etik ve politik bir tercih olduğu; politik ve etik doğrularımızın aynı zamanda estetik olabildiği bir an. Bu şüphesiz bir ütopya: hiçbir zaman bütünüyle varılamayacak, yaklaşıldıkça genişleyerek açılan, zenginleşerek uzaklaşan bir ütopya. Ama bu ütopya olmaksızın, gündeliğin ezici gerçekliğinden, bizi giderek iki yüzlülüğe ya da kimliksizliğe vardırان şizofreniden kurtulmayı düşünebilir miyiz?

Bugüne kadar muhalefeti birçok bağlamda düşündük. Niçin bir sanat eseri olarak *da* tasarlamayalım? Üslubundan, biçiminden, imgelerinden, görüntüsünden, renginden, duygusundan da söz

etmeyelim? Tek ya da çoksesliliğinden? Şiirselliğinden. Marcuse, «Şiir dünyası ile politika dünyası arasındaki uzaklık o kadar büyük, şiirsel hakikat ile hayal gücünün mantığını geçerli kılan dolayimler o kadar karmaşık ki, iki gerçeklik arasındaki herhangi bir kestirme yol şiiri öldürür»³ diyor. Varolan ile özlenen, bugün ile yarın, konaklanan yer ile Ithaka arasındaki her kestirme yol, nasıl özleneni, yarını, Ithaka'yı öldürürse, politika ile şiir arasındaki her kestirme yol da, muhalefeti, sınırları çok önceden çizilmiş bugünün politikasına mahkûm eder. Bu sınırları kabul ederek, bugün varolan tek renkliliğin, kurallaşmış bir örnekliğin, muhalefetsiz toplumun tahakkümünü yıkabilir miyiz?

1. Marx, Karl; «Prusya Sansürcülerine Yeni Talimatlar Üzerine Düşünceler», *Marx Engels on Literature and Art*, L. Baxandall ve S. Morawski(der.), Clarke, Doble and Brendon, 1973, s.59
2. *age*, s.59
3. Marcuse, Herbert; *An Essay on Liberation*, Beacon, 1969, s.34

Hangi iktidar, Hangi Muhalefet?

*Bir kuşun resmini yapmak için
Önce bir kafes resmi yaparsın*
Jacques Prévert

Özgürlüğün resmini yapmak giderek daha mı zorlaşıyor?

Roland Barthes, «Son Mutlu Yazar»¹ adlı yazısında Voltaire'den kıskançlıkla söz ediyor. Düşmanlarına acımasız bir alaycılık ve küçümsemeyle saldırabilir çünkü Voltaire. Karşısında yer aldığı görüşün iler tutar tarafını bırakmaz. Aklın savaşını bir gösteriye çevirebilir. Barthes'ın Voltaire anlatımında kıskançlığın yanı sıra bir geçmiş özlemi de vardır, çünkü Voltaire mutlu bir yazardır. «Voltaire'in mutluluğu», der Barthes, «şüphesiz çağının mutluluğudur». Gerçi bu, korku ve vahşet dolu bir çağdır ama «hiçbir çağ, yazara bu denli yardımcı olmamıştır ve hiçbir çağ, onun doğal ve haklı bir davanın savaşçısı olduğu güvenini edinmesinde bu denli etkili olmamıştır». Her geçen gün ve her alanda güç kazanan, zaferinin, «ulusun başarısı ve tüm vatandaşların mutluluğu»yla çakıştığından son derece emin bir burjuvazinin karşısında, «çürüme, ahmaklık ve vahşet»ten başka ortaya koyacak hiçbir şeyi kalmamış ölmekte olan bir dünya vardır. «Bu baştan sona suçlu, mahkûm edilmeyi hak etmiş düşmanı altetmek ne büyük bir mutluluktur». Vicdanı rahattır Voltaire'in, çünkü evrensel bir davanın savunucusudur, toplum ve tarih tümüyle ondan yanadır. Henüz tarih, akışı içinde yazarı da süpürüp götürmekle tehdit eden, risklere gebe bir değişim değil, yazarı içine alan ve yazarın davasında zirvesine ulaşan, ona doğru yolda olduğu güvenini veren bir gelişimdir. «Voltaire mutlu bir yazardır», diye bitirir Barthes, «ama şüphesiz mutlu yazarların sonuncusu».

Özgürlüğün resmini yapmak giderek daha mı zorlaşıyor? Taraf tutmak, karşı olmak, hedef almak, muhalefet etmek daha mı zor artık?

Jean - Paul Sartre, yazarı özgürlüğe mahkûm etmişti. *Edebiyat Nedir?*'de, yazarı davranmaya, taraf tutmaya, politik olarak bağlanmaya çağırıyordu. Yazar, sözcükleri dünyayı değiştirmek için kullanacak, açıklayacak, saldıracak, itiraz edecek, ikna edecekti. Düşman bir dünyada sözcüklere güveniyordu Sartre, her biri «dolu birer silah» olan sözcüklere. Konuşmak «ateş etmek»ti. Yazmak da taraf tutmak, özgürleşmek.²

Bugün sınırlara daha mı çok mahkûmuz? Silahların hedeflerini bulmadığını kabullenecek miyiz? Ya da silahların sahiplerini de hedef aldığı bir çağda yaşadığımızı?

Eleştiri, kendi silahlarından giderek daha fazla kuşku duyar oldu. Pratiğin ve bilincin içinde biçimlendiği dolayimler saydamlıklarını yitirip görünür hale geldiler, kurumsal ve ideolojik bağlantılarıyla açığa çıktılar. Barthes, dildeki «burjuvazi»den söz ediyor: dili, iktidara karşı bir *silah* olma özelliğinin yanı sıra, iktidarın bir *taşıyıcısı* olma niteliğiyle ele alıyor, sözcüklerin bilincinin masum olmadığını vurguluyor. Sartre, politik bağlanmayı savunurken, yazarı sözcüklerden «yararlanan», sözcükleri «kullanan» kişi olarak tanımlamıştı. Ancak birçok başka «silah»ın yanı sıra, dilin de, politik seçimlere uysalca boyun eğen, yazarın dünya görüşüne dirençsizce tabi olan masum bir araç olmadığı giderek daha fazla hissedildi. Sınırsızlığını yitirmiş düşünce, saydamlığını yitiren dile çarparak yeni bir sınıra gelip dayandı: bir zamanlar Nietzsche'nin söylediği gibi, «ancak dil hapishanesi içinde düşünebiliriz, ondan çıkınca düşünmeyi de bırakmamız gerek».

Çağdaş toplum, eleştiriye kendi silahları da dahil her şeyden kuşku duyan, yıkıcılığını ve olumsuzlayıcılığını kendine de yönelten paranoyak bir muhalefete mi sürüklüyor? Yoksa iktidarın yapısı ile birlikte muhalefetin yapısı da değişmeye mi zorlanıyor?

Dil ile yazar arasındaki değişen ilişki, eleştiriyi, içinde biçimlendiği dolayımları ve bunların iktidarla olan bağlantılarını sorgulamaya götüren farkındalığın bir rneği yalnızca. İktidarın, bir «teki» olmaktan çıkıp, hayatın tüm alanlarına nüfuz ettiği bir çağda, kendi konumunu sorgulama gereğini hissedenden, kendi araçlarından kuşku duyan muhalefetin bir rneği. Kurtarılmış bölgeleri olmayan bir muhalefetin. Voltaire'i kıskanmamak, onun, düşmanlarına saldırırken içinde bulunduğu vicdani rahatlığa imrenmemek elde değil. Bugün içinde yaşadığımız ağ, daha demokratik ve hoşgrl görüntüsüne rağmen, ne vahşeti, ne bas-kısı, ne de sunduğu tehlikeler açısından daha az korkutucu değil. Bugün de, karşımıza alacağımız düşman, «baştan sona suçlu», «baştan sona mahkûm edilmeyi hak etmiş». Ancak bugünün muhalifi, tarihi, kendi davasını kaçınılmaz bir biçimde haklılaştıran bir akış olarak arkasında hissedemiyor. Ne de toplumu yekpare bir bütün olarak yanında görebiliyor. Gerçeklik de, muhalefetin görüşlerinde tek yansımasını bulan bir bütün değil artık. Gerçeklik ile onu eleştiren düşünce arasına, ideolojiden dile uzanan bir dizi dolayım girdi. Bu dolayımlar, muhalefetin, kendi görüşlerinin masumiyetini de sorgulamasını gündeme getiriyor. Hiçbir kurtarılmış bölge bırakmamacasına toplumun her alanına nüfuz eden iktidar ilişkileri, muhalefetin kendisini gönül rahatlığıyla iktidarın «dışındaki» bir noktaya yerleştirmemesini imknsızlaştırıyor, onu da eleştiri menzili içine sokuyor. Artık muhalefetin gelişmesi, tarihin nihai bir hedefe doğru biraz daha yol katetmesi, her geçen gün ona biraz daha yaklaşması anlamına gelemmez.

Hamlet'in eylemsizlik anının sözleri: «Bilinç böyle korkak ediyor hepimizi:/ Düşüncenin soluk ışığı bulandırıyor/ Yrekte gelenin doğal rengini/Ve nice büyük, yiğitçe atılışlar/ Yollarını değiştirip bu yüzden,/ Bir iş, bir eylem olma gücünü yitiriyorlar». Rahatsız bir bilinç mi, yiğitçe atılışlar mı? İ hesaplaşma mı, davranmak mı? Paranoyak bir bilinç yiğitçe atılışların tarihe karıştığını mı ifade ediyor?

Hangi düşman, hangi iktidar? Bu soruyu cevaplamak, muhalefet için belki de hiçbir zaman bu denli gücü olmamıştı. Çünkü hedef alabileceğimiz, toplumdaki tüm «rme, ahmaklık ve vahşet»e kaynaklık eden ve bundan sorumlu tutulacak *tek* bir ik-

tidar odağı yok. Çağımızda iktidar, yalnızca devlette ya da bir sınıfta ya da altyapıda kaynağını bulan, orada başlayıp biten bir düşman olarak tanımlanamaz. İktidar, ilk kez bu denli çok yönlü ve çok merkezlidir. Tüm alanlarda aynı anda mevzilenir; toplumsal hayatla birlikte bireysel özel hayatı da içine alır. Bugün muhalefetin içinde bulunduğu büyük zorluk, tüm gücünü, tarihin ve toplumun gözünde çoktan yenilgiyi hak etmiş «dışsal» bir merkeze yöneltememesi; kendisinin de, iktidarın tümüyle dışında, iktidara karşı bağımsızlığı olan masum bir noktada olduğunu farketmesi. Michel Foucault, iktidarın çoğulluğundan ve heryerdeliğinden yola çıkan bir endişeyle, «hepimizin kafasındaki, günlük davranışlarımızdaki faşizm»i, «iktidarı sevmemize, bizleri baskı altında tutan, sömüren şeyin ta kendisini arzulamamıza neden olan faşizm»³ vurguluyor. Bu vurgu, «nasıl bir muhalefet» sorusuna, sınırlar koymakla birlikte, önemli ipuçları da getiriyor.

Bugünün muhalefeti konumunu ve tanımını değiştirmek zorunda. Artık, kendisiyle hesaplaşmadan, kendisini yaralamadan, kendisini tehlikeye atmadan, kendisini olduğu gibi varsayıp sağlama alarak, düşman bir dünyaya küçümseme ve alaycılıkla bakamaz. İktidarın, otoritenin, baskının içselleşmiş biçimlerini de dönüştürmeden, kendisini de eleştirinin ve değişimin nesnesi yapmadan radikalliğini koruyamaz. Marx'ın, «bugün yapılması gereken *varolanın tavizsiz eleştirisidir*; tavizsiz, çünkü eleştirimiz ne varolan güçlerle düşebileceği çelişkilerden ne de kendi sonuçlarından korkmaz»⁴ sözlerinde ifadesini bulan radikal eleştiri anlayışı belki de hiçbir zaman bugün olduğu kadar geçerlilik kazanmamıştı. Çünkü eleştiri, kendi sonuçlarından da korkmadığı sürece kendisini mutlaklaştırmaz, dönüştürebilir. Çünkü artık muhalefetin işin başından ve sonuna kadar sahip çıkacağı bir alan yok. Muhalif olmak, bir kereye mahsus ve işin başından yapılmış bir seçim değil. Muhalefet, ancak oluşturacağı her yeni biçimde maddileşen, gücünü *her alanda ve her an* yapılacak seçimlerin çok yönlülüğünden ve sürekliliğinden alan bir hareket olarak yaşayabilir. Muhalefet, davranmakla iç hesaplaşmayı, yiğitçe atılışlarla kendisini de sorgulayıp değiştiren bir bilinci, taraf tutmakla kendisini olduğu gibi varsayıp mutlaklaştırmayan bir eleştireliliği birleştirebildiği sürece *varolabilir*; karşı çıktığı iktidar kadar çok yönlü, çok merkezli, çok boyutlu olduğu sürece yeni bir dünyayı yaratmanın adımlarını atabilir.

1. Barthes, Roland; *Critical Essays*, Northwestern University Press, 1972, s. 83-89.
2. Sartre, Jean-Paul; «Yazı Nedir?», *What is Literature?*, Washington Square Press, 1966, s.7-37
3. Foucault, Michel; «Önsöz», *Anti-Oedipus*, G. Deleuze ve F. Guattari, The Viking Press, 1977, s.xiii
4. Marx, Karl; «Ruge'ye Mektup, Kreuznach, 1843», *Early Writings*, Penguin, 1974, s.207

Eleştirel Düşünce ve Dil

Farklı bir dünyanın özlemini duyan muhalif/eleştirel düşünce, alternatif projesini «nesnel» ve «bilimsel» olarak açıklayabilseydi, bugün varolanı karşısına almaktan kaynaklanan yalnızlığını büyük ölçüde giderebilirdi. «Neden farklı bir dünya?» sorusuna nesnel tespitlere, tarihin ve toplumun yasalarının nesnel bilgisine yaslanarak cevap verir, bugünkü güçsüzlüğünü, er ya da geç ulaşılabilecek bir nihai hedefin arkasında gizleyebilirdi. «Şeylerin doğası»nda zaten varolan alternatifleri açığa çıkarmakla, nesnel gidişatı aydınlatmakla yetinebilirdi. Eleştirel düşünce bu kadar «nesnel» ve «bilimsel» olabilseydi, projeler tespitlerden ibaret kalır; Tarih gerçekleştirir, Bilim aydınlatırdı. Alternatif projeler ispatlanabilirdi. Alternatif bir toplum bir ihtimal olmaktan çıkar, er ya da geç varılacağı bilimsel olarak saptanan bir zorunluluk olurdu.

Varolanın tahakkümüne karşı direnen ve onu dönüştürmekten yana olan eleştirel/muhalif düşünce kimliğini, üslubunu, ve gelecek projesini bilimsellik ve nesnellik iddialarıyla desteklemeye, bu iddiaları projesinin temel dayanağı yapmaya hep özen gösterdi. «Bilimsel düşünce de zaten bunu gerektirir», ya da «yalnızca nesnel olanı yansıtıyorum» gibi iddialarla bir yandan kendisini yansıtıcı bir işlevle, bir ayna edilginliğinde tanımladı; bir yandan da, muhalefeti gerçekliğin nesnel bilgisinin bir sonucu, nesnel ve bilimsel olmanın bir gereği olarak ortaya koydu. Bu, görünürde oldukça mütevazı bir konum: düşüncenin gerçekleri yalnızca yansıttığını, nesnel olana yalnızca ayna tuttuğunu varsayıyor. Ama öte yandan, kişi, grup ya da parti olsun, tarihsel/toplumsal/ideolojik bir pratik içinde biçimlenen ve bu pratiğin sınırlarını taşıyan bir öznenin, gerçekliği nesnel olarak yansıtır

aydınlatılabileceğini varsayarak, düşünceye hak etmediği bir itibarı da baştan hediye ediyor. Bir otoriteyi de.

Her teori, her düşünce sistemi ister istemez bir *müdahaledir*. Ne edilginliğin getirdiği masumiyeti hak eder, ne de otoriteyi. Eğer gerçekliğin tamamen dışında, ona «dışarıdan» ve masum bir noktadan bakan tarih-üstü, ideoloji-dışı bir özne olsaydı, gerçekliği «olduğu gibi» yansıtabilirdi. Oysa insan zihni, kavramaya çalıştığı «dışsal gerçekliğin» her zaman «içinde». Her zaman «içerde» bir noktada durup, gerçekliğe kavramların, dilin, düşünce sistemlerinin dolayımıyla müdahale ediyor; ona çeki düzen veriyor, bir bilgi nesnesine dönüştürüyor. Her düşünce, saydam bir dil *aracılığıyla* değil, toplumsal/tarihsel/ideolojik pratik içinde oluşan bir dil *içinde* biçimlenir. Dil ile nesneler dünyası arasında basit bir *yansıma* ilişkisi yoktur; dil ne şeylerin adlandırılmasından ibarettir, ne de nesnelere *denk düşen* bir sözcük yığındır. Dil, «dile getirdiği» nesneleri aynı zamanda kurar, oluşturur, birer «nesne» olarak yaratır. Edilgin ve saydam değil, kurucu ve müdahale edici bir dolayımıdır. Bu yönüyle de ister istemez ideolojiktir. Ne «doğu» sözcüğü yalnızca bir coğrafi bölgenin adıdır, ne de «kadın» sözcüğü bir cinsi adlandırır. Her sözcük, bir dil sistemi içinde, «adlandırdığı» nesneyi yeniden kurar; bazı özelliklerini dışarıda bırakır, bazı özellikler atfeder. Nesneler dünyasını ya da «dış» gerçekliği «olduğu gibi» göstermekten çok, biraz da, «gösterdiği gibi» olmaya zorlar. «Doğu» kendi başına bir gerçek, bir olgu, bir nesne olarak değil onu dile getiren, söze döken Batı'nın toplumsal ve ideolojik bir pratik içinde kurduğu bir nesne olarak anlam kazanır. Benzer bir biçimde, «kadın» da erkek egemenliğine dayanan bir toplumsal pratiğin dili içinde bir nesne olarak yaratılır.

Her teori (yalnızca dil kullandığı için değil, ama en azından dil kullandığı için) gerçekliği bir teori nesnesi olarak yeniden kurar. Nesnelliği, teorinin tarihsel ve ideolojik bir pratik içinde tanımlanan «öznelliği» ile sınırlıdır. Bu anlamda da, saf nesnellik bir mitten ibarettir.

Düşünce, aydınlatıcılığını ancak dili karanlığa iterek başarmıştır. Düşüncenin dolaysızlığına ve sınırsızlığına güveni tam olan Batı Aydınlanma düşüncesinde dilin «yoksayılması» tesadüf değildir. Foucault, *Sözcükler ve Şeyler*'de, «şeyler» ile düşüncedeki

«temsillerinin» tam bir çakışma içinde olduğu 17. ve 18. yy'lar Batı düşünce sistemi içinde, dilin «varlığından» söz edilemeyeceğini vurgular¹. Benzer bir tartışma, Barthes'ın *Yazının Sıfır Noktası*'nın temelini oluşturur: burjuva ideolojisinin evrensellik ve teklik iddialarıyla hakim olduğu 17. ve 18. yy'larda Batı'da gelişen yazı tarzları içinde dil, yalnızca bir araç konumundadır. Bu dönemde yazı (ki Barthes bunu, genel eğilimi değerlendirerek, kabaca «burjuva yazı tarzı» olarak adlandırır) *bir* dil olduğunun farkında değildir, çünkü dil *odur*. Yazar gerçekliği yansıtır, dili kullanır. Dilin ideoloji içindeki bağlantılarını görmez. Burjuva ideolojisinin kendisini «gerçekliğin sesi» olarak sunmasıyla dili yokluğa mahkûm etmesi arasında bir çakışma söz konusudur².

Bu açıdan da deyim yerindeyse, dilin «keşfi», eleştirel düşünceye ilişkin önemli sonuçlar doğurmakta. Kendisini «doğal»laştırarak gerçekliğin yerine geçiren, bir nesnellik mitinin ardında sugötürmezlik ve dokunulmazlık kazanan düşünce tarzlarının sorgulanabileceği bir eleştiri perspektifini geliştirmekte. Saf bilim artık ancak nötr bir dil hülyasıyla varlığını sürdürebilir.

Öte yandan, muhalif/eleştirel düşüncenin, projesini temellendirirken, nesnellik ya da bilimsellik güvencesinden vazgeçemediği de ortada. Kendimizi ideolojinin «bittiği» yere, ideolojik pratiğin «dışında» ya da «üstünde» bir noktaya yerleştirmeden rahat edemiyoruz. Projemizin doğru, çünkü bilimsel; doğru, çünkü zaten nesnel temellere dayandığını varsaymadan edemiyoruz. Çelişkilere karşı bağışıklığı, hak edilmemiş bir masumiyeti ve de otoriteyi düşüncemize hediye ediyoruz. Düşüncenin kurucu, düzenleyici, oluşturucu, sınırlayıcı ve ister istemez öznelleştirici yönünü bir nesnellik mitinin ardında saydamlaştırarak, kendi düşüncemizi tekleştiriyoruz. Çünkü, gerçekliği yansıtmak, şeylerin özünde yatan nesnel mantığı bulmak söz konusu olduğunda, eldeki sayı birdir. Gerçekliği aydınlatma yarışında ancak tek bir düşünce galip gelebilir. Bilimci ve nesnelci düşünce bu yarışa zaten baştan galip girer; kendisini *bir* kuram olarak değil, *tek* kuram olarak sunar. *Bir dil* değil, *bilginin dilidir*. Açıklamaz, bildirir. Aklın yolu birdir, ve o yol bildirilir. Başka düşünce tarzları ancak yanlış, yanılsama, hayal ürünü, akıldışı, öznel, gayri bilimsel suçlamalarını hak ederler. Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma düşüncesi için söyledikleri tüm «aydınlanmacı/ay-

dınlatmacı/ yaklaşımlar için geçerlidir: «Aydınlanma için, sayılara ve nihai olarak da bire indirgenemeyen her şey yanılısamadır; çağdaş pozitivism ise buna edebiyat deyip geçer»³.

Eleştirel düşünce ister istemez bir çelişkiyi içinde taşır (*Kritik* ve *kriz* sözcüklerinin köken akrabalığı tesadüf olmasa gerek). Gerçekliği fethetmeye yönelir, ancak bu çaba içinde ister istemez «yanılısama»lara düşer; bunlar, tespit yanlışlarından değil, düşüncenin tarih-üstü, nesnel ve genel geçer olamamasından kaynaklanan «yanılısama»lardır. Muhalif düşünce, gerçekliği alternatif bir projeyle ve bir gelecek perspektifiyle kavrayıp eleştirdiği sürece de, ister istemez (ya da isteyerek) «edebiyat»ı içerir.

Eleştirel düşünce, eleştireliliğini koruyabilmek için kendisini tüm zamanlar için geçerli, sınır tanımayan, nötr ve nesnel bir bilim olarak sunmamak zorunda. Çünkü eleştiri, ideolojinin sona erdiği, öznenin yok olduğu, tarihin yasalarının nesnel olarak gözlemlendiği o görünürdeki masum mevkiye yerleştiğinde eleştiriye ve değişime kapanır.

Muhalif/eleştirel düşünce, alternatif projesini nesnel ve bilimsel olarak açıklayabilseydi belki bugün varolan karşısındaki yalnızlığını, güçsüzlüğünü giderebilirdi. Ancak, nesnel mantığını yansıtmaya iddiasında olduğu gerçeğin «aydınlatamadığı» veçheleriyle karşılaştığında, gerçeğin farklı ve değişken veçhelerini o «nesnel mantığın» içine sığdıramadığında kendisini yeni bir projeye dönüştürme cesaretini de bulamazdı. Burjuva toplumunun eleştirisini hedefleyen düşünce, burjuva ideolojisi kadar «nesnel» olmaya çalıştığı sürece o ideolojiye ancak rakip olabilir, alternatif değil.

1. Foucault, Michel; «Emek, Hayat, Dil», *The Order of Things*, Vintage, 1973, s. 294-302
2. Barthes, Roland; «Burjuva Yazısının Zaferi ve Çözülüşü», *Writing Degree Zero*, Hill and Wang, 1967, s.55-61
3. Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W.; *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, 1982, s.57

Internationale Situationniste 1957'de Fransa'da kurulan, birçok Avrupa ülkesinde ve Amerika'da seksiyonları olan bir hareket. Hareket olmamayı hedefleyen bir hareket demek daha doğru. Çağdaş kapitalist toplumun olduğu kadar, bürokratik ve otoriter muhalefet biçimlerinin de radikal bir eleştirisini amaçlayan *Internationale Situationniste*, adını durum (*situation*) kavramından alıyor: situasyonistler gündelik hayatın özgürleştirilmesi perspektifiyle, varolan durumları edilgince kabul etmek yerine, toplumsal pratiğin ve özel hayatın her alanında yeni durumlar yaratmayı amaçlıyorlar. Situasyonistlere göre, gündelik hayatın sürekli dönüştürülmesi, ne bir geçiş programı mantığı içerisine, ne de politikayı bir uzmanlık alanı haline getiren bir grubun ya da partinin pratiği içine hapsedilebilir.

Varolan düzende «şey»lerin insanların yerini aldığını vurgulayan *Internationale Situationniste*, her türlü etiketin düzenle bir uzlaşma olduğunu savunur. Tek tek situasyonistlerin dışında ya da üstünde, ayrı bir kimlik ve ideoloji olarak *situasyonizmi* reddeder. Ne situasyonizm uzmanlarına ne de takipçilerine ihtiyaç duyar. *Internationale Situationniste*, hayatın dönüştürülmesinin

ancak kolektif bir eylemlilikle olacağı savından yola çıkarak birlikte davranan insanların oluşturduğu bir hareket. Öte yandan, insanlar-üstü bir örgüte ve örgüt ideolojisine karşı direndiği için de, bir hareket değil.

Situasyonistler, oluşturdukları yaratıcı pratik biçimleriyle Fransa'da 1968 olaylarına varan süreçte etkin oldular. 1972'de, situasyonizme yenik düştüklerini görerek örgütlerini dağıttılar.

«Kralın Adamları» adlı yazı, situasyonistlerin yazılarının toplandığı *Situationist International Anthology* (der. Ken Knabb, 1981, «Halka Açık Sırlar Bürosu» Yayınları) adlı derlemeden alınarak çevrildi.

Situasyonistler, dönüştürmeye çalıştıkları hayata karşı hem ciddi, hem de aynı derecede parodik bir tavırla yaklaşmayı denediler. Bu, onlar için, tümüyle yeni ve yaratıcı bir kolektif eylemi gerçekleştirmeyi hem acil bir zorunluluk olarak dayatan, hem de neredeyse imkânsız kılan bir çağın çelişkilerini yansıtan bir tavidir. Hem hareket olmayı, hem de ona karşı eleştirel bakabilmeyi gerektiren bir tavır. *Internationale Situationniste* «Halkla İlişkisizlik Servisi»nin yayımladığı «alternatif» çağrısı bu ciddi-parodik tavrın bir örneği olarak yayımlıyoruz.

Internationale Situationniste

Kralın Adamları

Dil sorunu, varolan yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya çalışan güçlerle, onu sürdürmeye çalışanlar arasındaki mücadelenin odağında bulunur ve bu mücadelenin yer aldığı alanların hiçbirinden ayrılamaz. Kirlenmiş havanın içinde yaşadığımız gibi, dilin de içinde yaşıyoruz. Mizahçılar ne derse desin, sözcükler oyun oynamıyor. Ne de, düşleri saymazsak eğer, Breton'un sandığı gibi sevişiyorlar. Sözcükler iş yapar: yaşamın egemen örgütlenme biçimi adına iş görürler. Ama yine de tümüyle otomatikleşmemişlerdir. Bilgilendirme (information) kuramcıları için üzücüdür bu ama, kendi başlarına «bilgi verici» değildir sözcükler; en ince hesapları bile altüst edebilecek güçlere sahiptirler. İktidarla birlikte varolurlar ve onunla ilişkileri —hem modern hem de klasik anlamıyla— proleterlerin iktidarla ilişkilerine benzer. *Hemen hemen* sürekli çalıştırılırlar; kendilerinden her türlü anlamın ve anlamsızlığın sıkıp çıkarılabilmesi için tam gün sömürülürler; yine de, bir bakıma, temel olarak tuhaf ve yabancı kalırlar.

İktidar sözcüklerin çarpıtılmış, resmi anlamlarını öne sürer hep; deyim yerindeyse, bir giriş kartı taşımak zorunda bırakır onları; içlerinden bazılarının fazla mesai yaptığı üretim sürecin-

deki yerlerini belirler ve sonunda ücretlerini de öder. Sözcüklerin kullanımına ilişkin olarak Lewis Carroll'un Humpty Dumpty tipi oldukça doğru bir saptama yapar: «sorun, hangisinin usta atanacağı — hepsi bu». Bu alanda sorumluluk yüklenmiş bir işveren olarak Humpty Dumpty, çok çalıştırdığı sözcüklere fazla mesai ödediğini de belirtir. Biz, *sözcüklerin başkaldırması* diye bir şey olduğunu, işbaşını terkedebildiklerini, açıkça direndiklerini de anlamalıyız. Baudelaire'den Dadacılara ve Joyce'a kadar bütün modern edebiyatta belirgindir bu; toplumun genel devrimci bunalımının bir göstergesidir.

İktidarın denetimi altında dil, her zaman, sahici duyuş ve yaşantıdan başka bir şeyi gösterir. Zaten, toptan bir karşılaşma ve sorgulamayı mümkün kılan da budur. Dilin örgütlenmesi öyle bir karışıklık içine düşmüştür ki, iktidarın dayattığı iletişim bir sahtekârlık ve aldatmaca olarak çıkar karşımıza. Henüz başlangıç halindeki bir siberetik iktidar, bundan böyle bilgilendirmenin tek mümkün iletişim yolu olmasını sağlamak amacıyla dili kendi denetlediği makinelerin denetimi altına sokmak için boşuna uğraşmaktadır. Bu alanda bile çeşitli dirençler belirmektedir: elektronik müzik (çok sınırlı ve bulanık kalsa da) makineleri dilin lehine saptırarak egemenlik ilişkisini tersine döndürmeye yönelik bir çaba olarak görülebilir. Ama gerçek muhalefet çok daha genel, çok daha radikaldir. İster eskiden olduğu gibi sanat biçiminde, isterse modern bilgilendirmecilik biçiminde olsun, her türlü tek yönlü «iletişim»in karşısındadır. Her türlü ayrılmış biçimiyle iktidarı ortadan kaldıracak bir iletişime çağırır insanları. İletişimin olduğu yerde devlet yoktur.

İktidar, çalıntı mallarla beslenir. Kendisi hiçbir şey yaratmaz, varolanı korur sadece. Sözcüklerin anlamını o yaratıyor olsaydı, ortada şiir kalmaz, sadece yararlı «malumat» olurdu. Muhalefet kendini dille ifade edemezdi; her türlü yadsıma ancak dilin dışında, sözcükleri anlamlarından soyan ve bir harfler yığınınına indirgeyen bir malzemeyle yapılabilirdi ancak. Dilin devrimci an'ından (moment'inden) başka nedir ki şiir? Tarihin devrimci anlarından ve kişisel yaşamın tarihinden ayrılabilir mi hiç?

İktidarın dil üzerindeki egemenliği, bütünlük üzerindeki egemenliğine benzer. Ancak bütünlüğe her türlü doğrudan göndermesi-

ni yitirmiş bir dil, bilgilendirmenin temeli olarak iş görebilir. Bilgilendirme (information, Fransızca'da haber anlamına da gelir) iktidarın şiiridir: yasa ve düzenin karşı-şiiri, varolanın dolaylı çarpıtılmasıdır. Buna karşılık şiir, gerçeklik içinde dolaysız iletişim olarak, bu gerçekliğin gerçekten değiştirilmesi olarak görülmelidir. Şiir, özgürleşmiş, kendi zenginliğini yeniden kazanmış dilden başka bir şey değildir: kalıplaşmış imlemeleri yıkan ve aynı anda sözcükleri, müziği, çılgınlıkları, jestleri, resmi, matematiği, olguları, eylemleri kucaklayan dil. Bu yüzden şiirin varlığı, sosyo-ekonomik yapının belli bir evresinde, hayatı yaşama ve *değiştirme* imkânlarının zenginliğine bağlıdır. Söylemek bile fazla, şiirin kendi maddi temeliyle bu ilişkisi tek yönlü bir bağımlılık değil, karşılıklı bir etkileşimdir.

Şiirin yeniden bulunuşu, devrimin yeniden yaratılmasından ayırdedilemez bazen; Meksika, Küba ve Kongo devrimlerinin belli evrelerinde de böyleydi nitekim. Kitlelerin eylem halinde şairlere dönüştüğü devrim dönemleri dışında devrimin bütünlüğünün yaşatılabileceği, sahipsiz bir gölge gibi, gerçekleşmemiş ancak yakın bir olasılık olarak yaşatılabileceği tek yer, şiirsel serüvenin dar çevreleridir. Şiirsel serüven dediğimiz, zor, tehlikeli ve *hiçbir zaman kesin güvencesi olmayan* bir şeydir (belli bir dönemde, *nerdeyse imkânsız* olan davranışların toplamıdır aslında). Kesinlikle bilebileceğimiz tek şey, artık neyin bir dönemin şiirsel serüveni olmadığıdır: bir dönemin resmi icazet almış, sahte şiiri. Nitekim, gerçeküstücülük, kültürün ve günlük hayatın baskıcı düzenine karşı saldırısının parlak günlerinde, kendi güç kaynağını, haklı olarak, «gerekirse şiirleri bile olmayan bir şiir» biçiminde tanımlayabiliyordu. Oysa bugün IS için sorun, *zorunlu olarak* şiirleri olmayan bir şiir yaratmaktır. Şiirle ilgili olarak söylediklerimizin, yeni bir «şiir-yazma-sanatı»nı savunan gericilerin yaptıklarıyla hiçbir ilgisi yoktur — yaptıkları, biçimsel modernizmin en az köhnemiş olanından kaynaklansa bile. Şiiri gerçekleştirmek, hem olayları hem de bu olayların dillerini aynı anda ve birbirinden kopmaz bir biçimde yaratmak demektir.

Bütün grup-içi diller —genç insanların doğrudan ilişkilerle oluşturdukları gruplaşmaların dilleri; bugünkü avant-garde (öncü) akımların, kendi kendilerini tanımlama arayışı içinde, kendi iç kullanımları için geliştirdikleri diller; geçmiş çağlarda, *tro-*

bar clus ve *dolce stil nuovo* gibi nesnel şiirsel üretimde kullanılan diller— belli bir dolaysız ve saydam iletişimi, karşılıklı tanıma ve uyumu amaçlar ve gerçekleştirir. Ancak, bu tür deneysel girişimler, değişik biçimlerde tecrit olmuş küçük grupların işi olmuştur hep. Bunların yarattığı olaylar ve şenlikler, her zaman dar sınırlara hapsolmek zorunda kalmıştır. Devrimin sorunlarından biri de, bu türden sovyetlerin ya da *iletişim konseylerinin* bir federasyonunu oluşturarak, artık düşmanın iletişim ağına, yani iktidarın diline bağımlı kalmayacak ve böylece dünyayı kendi isteği doğrultusunda dönüştürebilecek aracısız bir iletişimi harekete geçirmektir.

Sorun, şiiri devrimin hizmetine vermek değil, devrimi şiirin hizmetine sokmaktır. Devrim, ancak böylelikle kendi tasarısına ihanet etmemiş olabilecektir. Tam da devrimin artık ortadan kalkmış olduğu bir anda kendilerini onun hizmetine sunan gerçeküstücülerin hatasını tekrarlamayacağız. Kısmi kalmış ve hızla ezilmiş bir devrimin anısına bağlı kalan gerçeküstücülük, çok geçmeden, seyirlik topluma ait bir reformizm türüne dönüştü. Yürürlükteki seyirliğin egemen örgütlenmesinin içinde kalarak, onun belli bir biçiminin eleştirisi oldu. Gerçeküstücüler, seyirliğin her türlü içsel gelişmesi ya da modernleşmesinin, iktidar tarafından, şifresini yalnız kendi bildiği kodlanmış bir dile tercüme edildiğini anlayamamış görünüyordardı.

Her devrim, şiirde doğmuştur ve her şeyden önce şiirin gücüyle yapılmıştır. Devrim kuramcılarının bir türlü göremediği bir olgudur bu. Ve alışılmış devrim ve şiir kavramlarına bağlı kalındıkça, hiçbir zaman anlaşılamayacaktır. Ama karşı-devrimciler bunu genellikle sezinlemişlerdir. Şiir her ortaya çıktığı yerde dehşete düşürür onları. Ellerinden geleni yaparlar şiirden kurtulabilmek için; engizisyonundan salt üslup incelemelerine kadar her türlü şeytan-kovma yolunu denerler. «Bütün zamanları elinde tutan» gerçek şiir anı daima tüm dünyayı ve tüm geleceği kendi amaçlarına göre yeniden yönlendirmek ister. Devam ettiği sürece de talepleri hiçbir uzlaşma kabul etmez. Tarihin tüm ödenmemiş borçlarını yeniden gündeme getirir. Fourier ve Pancho Villa; Lautréamont ve —izleyicileri bugün yeni grev biçimleri geliştirmekte olan— Asturias'ın maden işçileri; Krons-tad'lı ve Kiel'li denizciler; ve bizimle birlikte ya da bizsiz, uzun

bir devrim için mücadeleye hazırlanan herkes, yeni şiirin yaratıcılarıdır.

Şiir, giderek daha açık bir biçimde, tüketim toplumunun boşluk noktası, karşı-maddesi durumuna gelmektedir, çünkü tüketilebilir bir şey değildir (tüketilebilir bir nesnenin modern tanımına göre: tecrit olmuş ve edilgin tüketicilerden oluşan bir kitlede yer alan herkes için aynı değerde olan bir nesne). Alıntılanan bir şiir artık hiçbir şey değildir, o ancak eski bağlamından çalınarak, bozulup değiştirilerek yeni bir bütünlük içinde kullanılabilir (detournement). Yoksa, şiir tarihinin incelenmesi, akademik bir egzersiz olmaktan öteye geçmez. Şiir tarihi, tarihin şiirinden bir kaçış yoludur sadece — tabii, eğer tarih kavramından, yöneticilerin seyirlik tarihini değil, günlük yaşamın ve bunun özgürleşmesinin tarihini, her bireysel yaşamın ve onun gerçekleştirilmesinin tarihini anlıyorsak.

Eski şiirin «koruyucularının» rolü hakkında da hiçbir kuşkuya yer olmamalı. Devlet çok farklı bir takım nedenlerle cehaleti ortadan kaldırmaya çalışırken, bunlar da eski şiiri daha çok yaymaya çalışırlar. Bir tür müze müdürüdür bu adamlar. Şüphesiz dünyada bir şiir kütlesi kalır hep, ama bunları yeniden canlandıran, iletişime sokan, kullanan yerler, anlar ya da insanlar yoktur ortada. Ortaya çıkabilmelerinin tek yolu da bozup değiştirme (detournement) pratiğidir; çünkü hem yeni kazanılmış hem de yitirilmiş bilgiler eski şiirin kavranışını değiştirmiştir; çünkü ne zaman eski şiir etkin bir biçimde yeniden bulunursa, belli olaylar bağlamına oturtulmuş olacak ve bu da ona yeni bir anlam kazandıracaktır. Ama en önemlisi, şiiri mümkün kılan bir ortam, geçmişin şiirsel başarısızlıklarını yeniden ortaya sürmemelidir (bu başarısızlıklar, şiir tarihinin başaşağı çevrilen ve böylece başarı ve şiirsel anıt olarak sunulan kalıntılarıdır aslında). Böyle bir durum, doğal olarak, *kendi şiirinin* iletişimine (ve mümkünse, egemenliğine) yönelecektir.

Şiir arkeolojisi, modern seyirliğin yarattığı yeni bir cehalet içinde yaşayan kamuoyu için uzman sanatçıların uzunçalarla doldurduğu geçmiş şiirden seçmeleri yeniden ısıtmakla uğraşırken, bilgilendirmeciler de *emirleri kolayca aktarabilmek* için her türlü «özgürlük fazlasını» yok etmeye çalışmaktadırlar. Otomasyon kuramcıları hem hayattaki hem de dildeki değişkenleri

yasaklayarak ve ortadan kaldırarak, otomatik bir kuramsal düşünüş üretmeyi amaçlamaktadırlar. Ama boyuna takılıp kaldıkları engeller vardır burda. Örneğin, bilgilendirmede bir uluslararası standartlaşmayla birlikte geçmiş kültürlerin de bilgilendirmeci bir revizyonunu gerçekleştirmeye başlamış olan çeviri makineleri, önceden hazırlanmış programlarının kurbanı olmaktadır: bu programlar, yapılarının bir gereği olarak, bir sözcüğün kazandığı herhangi bir yeni anlamı da, onun geçmişteki diyalektik çok-anamlılığını da kaçırmazlar. Böylece dilin yaşamı—kuramsal kavrayıştaki bütün ilerlemelere bağlı olan bir yaşamdır bu («Düşünceler gelişir; sözcüklerin anlamı da bu gelişmeye katılır») — resmi bilgilendirmenin makine dünyasının dışında bırakılır. Ama bu aynı zamanda, özgür düşüncenin, bilgilendirmeci polis tekniklerinin ulaşamadığı belli bir gizlilik içinde örgütlenebileceği anlamına da gelir. Bulanık olmayan, tek-anamlı işaretler ve otomatik ikili sınıflandırma arayışı, varolan iktidarla çok açıktan bağlantılıdır ve aynı onun gibi eleştirilebilir. Bilgilendirme kuramcıları, en taşkın, en çılgın tasarılarında bile, seçmiş oldukları geleceğin hantal, kaba bir görünümünü sunmanın ötesine geçememektedirler; günümüz toplumunun egemen güçlerinin de peşinde olduğu aynı yeni cesur dünyadır(*) bu gelecek tasarımı: sibernetik bir devletin kurulması. Şu anda oluşmakta olan teknokratik feodalizmdeki lordların vasalları, bütün bu adamlar. Soytarılıklarının masum bir yanı yok: krala dalkavukluk etmek yaptıkları.

Bilgilendirmecilikle şiir arasında yapılacak seçimin eski şiirle bir ilgisi olamaz artık. Tıpkı klasik devrimci hareketin bugünkü hiçbir biçiminin, yaşamın egemen örgütlenişine karşı hiçbir yerde gerçek bir alternatif oluşturamaması gibi. Yine bu yargıya dayanarak, üretildiği ve tüketildiği eski biçimleriyle şiirin yok olduğunu ve etkili, beklenmedik biçimlerde yeniden ortaya çıkacağını ilan ediyoruz. *Şiirsel emirler yazmanın zamanı değil şimdi; bunları yerine getirmek, gerçekleştirmek zorundayız.*

Çeviren: Nusret Erem

(*) Aldous Huxley'in teknolojinin egemenliğindeki bir geleceği anlattığı *Brave New World* (Yeni Dünya) kitabına bir atıf [Ç.N.]

Tarihin Güncelliği: 1963'ten Bir Belge

INTERNATIONALE SITUATIONNISTE

HALKLA - İLİŞKİSİZLİK SERVİSİ

Demek IS'ın görüşlerini kabul ediyorsunuz.

IS'e katılmak istiyorsunuz.

Sizden küçük bir önçalışma yapmanızı istiyoruz: Amaçlarımıza ne kadar yakın olduğunuzu ve faaliyetimize tam anlamıyla katılabilecek yetenekte olup olmadığınızı (IS takipçiler istemiyor) objektif olarak tespit etmek için (hem sizin hem de bizim yararımıza).

1. IS'ın yayımladığı tezler içinden önemli bulduğunuz bir noktayı seçerek tartışın, mümkün olan açılımları getirin (daktiloyla en az bir sayfa, üst sınır yok)
2. IS tarafından yayımlanan aynı metinlerden eleştirilebilecek bir noktayı seçin ve bu konumu çürütün (aynı şartlar)

Not: Bu anlamsız bir oyun değildir. IS kendi temellerini gözden geçirmek ve yeni fikirler geliştirmek için çoğunlukla bu yöntem başvurur. Belki de daha önceden eleştirilmiş bir noktayı seçeceksiniz. Ama öte yandan, bizim bugüne değin yeterince sorgulamadığımız bir konunun doğru bir eleştirisini de başlatıyor olabilirsiniz. Bu nedenle, eğer iyi dile getirilmişse, eleştiriniz her durumda geçerli olacaktır ve hatta yeni bir şeyin oluşturulmasına katkıda bulunabilir.

Yaşar Çabuklu

Entellektüellerin Yokoluşu mu? “Kötümser” Bir Yaklaşım

Bu yazıdaki amacım, Batı kapitalist toplumlarının iki farklı dönemini karşılaştırarak, entellektüellerin evrimine ilişkin bazı genel sonuçlar çıkarmak. İlk dönem, 18. yy’ın son kısmıyla 19. yy’ı kapsamakta. Farklı kapitalist toplumların gelişimine bakıldığında, bu dönemleştirmenin bir genelleme olduğu ve bunun sakıncalarını taşıdığı düşünülebilir. Ancak, ikinci dönem olarak ele alacağım 20. yy’ın ikinci yarısıyla bir karşılaştırma yapmak amacıyla, böyle bir genellemeye gidilebileceğini düşünüyorum. Bu yazıda, iki dünya savaşı arasında kalan, biraz daha genişletirsek, 20. yy’ın ilk yarısını oluşturan döneme kısaca değineceğim. Bu bir «geçiş» dönemi. Karşılaştırılması amaçlanan iki dönemden de izler taşıyor; kabuk değiştiren kapitalist toplumların kurumlaşma sancılarını yansıtıyor. Bu döneme fazla yer ayırmamamın nedeni, iki ana dönem arasındaki karşılaştırmayı öne çıkarmak. Yazıya girmeden önce belirtmek istediğim bir başka nokta da, entellektüel kavramının kullanımıyla ilgili. Getireceği sakıncalara rağmen, bu kavramı, farklı kesimleri kapsayabilecek bir genişlikte, oldukça esnek bir biçimde kullandım.

Klasik Burjuva Toplumu

Klasik burjuva toplumu beraberinde bir yanılsama getirdi: bütünsellik, evrensellik yanılsaması. Burjuvazi, tüm toplumun temsilcisi varsayılıyordu. Burjuva entellektüelleri de, bu evrensellliği düşünsel düzeyde ifade ediyorlardı. Felsefe, burjuva toplumunda ifadesini bulmuş görünüyordu. Burjuva toplumunun kuruluşuyla birlikte entellektüeller, ilk kez «bağımsız» olma şansını elde ettiler. Artık aristokratların yardımına ve himayesine muhtaç değillerdi; piyasaya bağıydılar. Bağlılıkları kişisel olmaktan çıkıp, nesnel bir bağlılığa, piyasaya, değişim değerleri dünyasına bağlılığa dönüşmüştü. Toplumsal artığın belirli bir düzeye varması, boş zamana sahip olmalarının maddi temelini oluşturuyordu. Teknolojinin gelişme düzeyi henüz önemli ölçüde mühendis ve teknisyen kullanımını gerektirmediği için bu dönemin entellektüelleri fabrikalardaki üretim sürecinin dışındaydılar. Üretimin idari örgütlenmesi de pek fazla karmaşıklaşmamıştı. Kapitalist ilişkilerin giderek entellektüellerin yaşama alanlarına artan ölçülerde girmesi, yazarı çoğu durumda yayınevi patronlarıyla zorunlu bir bağımlılık ilişkisi içine soktu. Bu süreç, klasik toplumun evrensel olma iddiasına temel teşkil eden koşulların gelişmesiyle ağırlık kazandı.

Burjuva toplum idealinin taşıdığı çelişkilerin belirginleşmesi sonucu ortaya çıkan Marksist görüş, varolan ideale karşı başka bir ideal ortaya koyuyordu. Bu ideal de, karşıtı gibi bütünsel ve evrensel olma iddiasındaydı. Marksist entellektüeller, bir sınıfın evrensellik iddiasına karşı başka bir sınıfın evrensellliğini dile getiriyorlardı. Amaç, felsefenin kendini gerçekleştirmesi ve böylece yok olmasıydı. Toplumun gelişmesinin bilimin gösterdiği ilkeler doğrultusunda olduğu düşüncesi, Marksist kuramın bilimsellik iddiasına temel teşkil ediyordu. Bu entellektüellere göre felsefe, süreç içinde yerini pozitif bilime terk ediyordu. Ancak reel dünyanın gelişimi, ne burjuva ne de sosyalist entellektüellerin umduğu gibi felsefenin gerçekleşmesi doğrultusunda olmadı. Felsefe kendini gerçekleştirerek yok olmadı, gerçeklik tarafından sürgüne gönderildi.

Felsefenin amaçladıkları ile varolan dünya arasındaki farklılıklar, praxisçi felsefe için bazı çelişkiler getiriyordu. Örneğin Marx'ın kuramına göre, işçiler bir yandan üretim sürecinde ma-

kinanın parçası haline gelirken, öte yandan büyük sanayi tarafından eğitiliyorlar. Bir yandan zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri yok ve çok kötü yaşam koşulları sürüyorlar ama öte yandan iktidarı ele geçirmeleri, belirli bir yaşam-kültür düzeyini gerektiriyor. Felsefe ve varolan dünya arasındaki kopukluk, nesnelleşmenin ve kurumlaşmanın yeterince gelişmemiş olması, zamanla her iki sınıftan entellektüellerin felsefelerini de gerçeğin uzağına itti.

19. yy'ın sonuna doğru, işçi sınıfının parlamento v.b. kurumsal kanallar yoluyla elde ettiği kazanımlar felsefenin doğrulanması gibi görüldü. O dönemde siyasal ilişkilerin «canlılığı» ve kurumsallaşmanın gelişmemiş olması, bu yanılsamanın nesnel temelini oluştuyordu. Entellektüeller, burjuvaziye karşı mücadelede işçi sınıfının önderliğine soyundular. İkamecilik, felsefeden siyasal, güncel alana kaydı. İşçi sınıfı entellektüelleri kendilerini bu dünyadan farklı bir dünyaya ait hissediyorlar; kendilerine bu yeni dünyanın «bilinçli» kurucuları olarak bakıyorlardı. Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, aslında Markist kuram entellektüellere özel bir toplumsal misyon atfetmiyordu. Çünkü Marx'a göre işçi sınıfının kurtuluşu kendi eseri olacaktır; sosyalistlerin çabası ancak bu sınıfın tarihsel yönelimiyle çakıştığı ölçüde anlam kazanır.

Klasik toplumda kol emeği hakimdi. Kafa emeğini vasıflı işçiler temsil ediyorlardı. Ancak süreç içinde kafa emeği, kol emeği aleyhine genişledi. «Entellektüellik» üretim sürecine dahil oldu. 19. yy sonu işçi sınıfının temel sorunu, ekonomik-siyasal güce katılım, hayat koşullarının iyileştirilmesiydi. Güçlü sendikalar, nitelikli bir emek gücü yığını içinde barındırıyordu. Marx, bu tür işçilerden yola çıkarak üretimin çeşitli alanlarında bilgi sahibi olan bir işçi tipini ideal olarak düşünüyordu. O dönemde, üretim alanındaki işçi katılımları toplumda çok önemli görülüyordu. Öyle ki, sorun, üretim sürecinde egemenlik sağlamayı işçi sınıfına bırakan entellektüellerin, işin siyasal yanını kendilerinin üstlenerek, şiddet ya da parlamento yoluyla devleti ele geçirmelerine indirgenmişti. Her iki durumda da entellektüellerin ekonomi-politika ayırımına dayanan ikameciliği ön plana çıkıyordu.

19. yy, özne-nesne birliğinin gerçekleşmesinin kaçınılmaz olarak görüldüğü bir dönemdi. Toplumsal gelişmenin ileriye doğru

hareketinin temel sorunları çözeceği varsayılıyordu. Çözümün, «organik» gelişmenin içinde yattığı düşünülüyordu. Örneğin Marksist kuramda, sürecin içinde barındırdığı çelişkilerin kaçınılmaz bir sonucu olarak işçi sınıfının kendiliğinden harekete geçeceği ve bunun sonucu olarak da özne-nesne karşıtlığını ortadan kaldıracacağı, böylece toplumsal kurtuluşu gerçekleştireceği varsayılıyordu. 19. yy bireyleri dünyayı dönüştürme sürecine katılırken kendilerini aktif birer özne olarak hissediyorlardı. O dönemde bireysel faaliyetle toplumsal dönüşüm sorunu arasındakı daha canlı, daha doğrudan bir ilişki vardı.

Ancak bu durumun tüm 19. yy boyunca sürdüğünü söylemek hatalı olur. Bu yüzyılın ikinci yarısından başlayarak birçok entelektüel, bireysel faaliyet ile toplumsal kurtuluş arasında var olduğu düşünülen iyimser etkileşim konusunda ciddi kaygılar dile getirdi. Toplumsal ilerlemeye, teknolojik gelişmenin getirdiklerine karşı duyulan güven azaldı.

«Geçiş» Dönemi

İki dünya savaşı arasındaki dönem, sosyalist kuramın dünya ölçeğinde pratik düzeyde sınındığı bir dönem oldu. Kuramsal sosyalizmle reel sosyalizm arasındaki farklılığın belirginleşmesi, entelektüellerin felsefenin gerçekleştirilmesiyle ilgili düşüncelerini sarstı. Öte yandan faşizm olgusunun da etkisiyle entelektüellerin, tarihin itici gücü olarak gördükleri kitlelere olan güvenleri azaldı. Doğrusal bir tarihsel gelişmeye, teknolojik gelişmeye karşı beslenen iyimser umutlar, yerini karamsar görüşlere bıraktı. İki dünya savaşı arası Batı toplumlarında ekonominin ve toplumsal-siyasal kurumların yeniden biçimlendirilmesine girildi. Kapitalist toplum, kitleleri bir kurumlar zinciri içine sokarak, sözde katılım araçları yoluyla daha rafine otorite ilişkileri kurmaya yöneldi.

II. Dünya Savaşı Sonrası

20. yy'ın ikinci yarısında entelektüellerin konumunu değerlendirdiğimizde, bu kesimin gelişmesinin çağdaş kapitalizmin aldığı yeni biçimle bağlantılı olduğunu görüyoruz. Bu dönemde üretimde zihinsel emek kullanımı büyük ölçüde arttı. Üçüncü sektör, beyaz yakalı işçiler, hizmet sektörü gibi adlarla anılan kesim

hızla genişledi. Özellikle ABD’de üretken olmayan hizmet sektörü çok büyük bir gelişme kaydetti. Bu sektörün toplumda satışları kolaylaştırmak, otomasyon sonucu işinden çıkartılan işçileri abzorbe etmek ve böylece belirli bir tüketici kitlesini muhafaza etmek gibi bir işlevi de vardı. Zihinsel emek kullanımının görece yoğun olduğu bu sektördeki işçiler, kol emeği kullanımının ağırlıkta olduğu fabrikalardaki işçilerden daha yüksek ücretler alıyor, daha iyi yaşam koşulları sürdürüyorlardı. Ancak hizmet sektöründeki işçiler içinden gitgide büyüyen bir oranda işçi kitlesi vasıfsız işçilerin yaşam düzeyine yaklaşırken, idari kademelerin daha üst düzeylerindeki ücretliler ise burjuvazinin yaşam düzeyine yakın bir yaşam sürmeye başladılar. Yarı vasıflı işçilerin ise sayısı azalıyordu. 20. yy başında vasıflı işçiler, yerlerini vasıfsız işçi yığınlarını denetleyen teknisyenlere bıraktılar. Kapitalizmin hızlı gelişmesi sonucu, teknik personelin bilgisine destek olan diplomaların geçerliliği hızla yok oldu, yeni uzmanlaşma alanları açıldı. Kentlerde yaşayan yeni üçüncü sektör büyük ölçüde eğitime bağlı olarak oluşuyordu. Eğitim, bu kesim için tırmanmanın temeliydi. Öte yandan, eğitim imkânları da sınıfsal statüye bağlıydı. Böylece sınıflararası mobilite en alt ve en üst kesimlerde en düşük düzeyde oluyordu. Eğitimin, nitelikli işgücü sağlamanın dışında bir amacı da disiplini ve itaati yaygınlaştırmaktı. Üçüncü sektör büyüdükçe eğitim de yaygınlaştı.

Çağdaş kapitalist toplumda üçüncü sektörü oluşturan işçilerin yüksek ve düzenli bir geliri, kariyer yapma imkanları, toplumda belirli bir prestijleri var. Bazı toplumsal analizlerde çoğunlukla ekonomik gerekçelerle bu kesim işçi sınıfına dahil edilmiyor. Üretken emek/üretken olmayan emek ayırımından kalkarak, üretken olmayan işçiler işçi sınıfından sayılmıyor. Ancak bu yaklaşımın en büyük eksikliği kafa emeğinin birçok biçiminin üretken olduğunu dikkate almaması. Ayrıca kafa emeği kullanan işçilerin sayısındaki büyük artış, bu kesimin görece olarak vasıfsızlaşmasına ve yaşam düzeyinin kol emekçilerinininkine doğru gerilemesine yol açıyor. Kanımca bu kesimin toplumsal gelişme süreci içinde ne şekilde tavır alacağı, ekonomik tartışmaların ötesinde toplumsal pratik düzeyinde belirlenecektir. Örneğin 1968’de Fransa’da bu kesim özyönetim taleplerini dile getirmiştir. Öte yandan bu kesimin kapitalist rasyonaliteden yana, ilerlemeci, teknolojist bir yaklaşıma sahip olduğu da bilinmek-

tedir. 1970'lerde, Avrupa KP'lerinin, yeni politikalarını oluşturunca, bu kesimi ürkütmeyecek, geleneksel ortodoks sosyalizmden farklı bir siyasal yöne girmeleri anlamlıdır.

Çağdaş kapitalizm, üretim ve diğer düzeylerdeki insan faaliyetlerini, önceden belirlenmiş, süreklilik kazanmış, kendi kendini düzenleyen işlevlerin yerine getirilmesine indirgedi. İşlemlerin belirli bilgilerle yapılan tekrarlamalardan ibaret hale gelmesi, bireysel yetenekleri önemsizleştirdi. Sermaye birikiminin gelişimi, toplumdaki görevleri ve işlevleri nesnelleştirdi. Aslında bu süreç 19. yy'da başlamıştı. Ancak modern kapitalizm bu gelişmeyi uç noktalarına götürdü. Artık kişilerde aranan, bütünsel bir entellektüel yaratıcılık değil, uzmanlaştıkları dalı iyi bilmelerini gerektiren pragmatik yeteneklerdi. Bu uzmanlık alanları da gitgide daraldı. 19. yy'ın çok yönlü entellektüelleri yerlerini araştırmacılara, teknisyenlere bıraktılar.

Güçlenerek günümüze ulaşan uzmanlaşma eğilimiyle birlikte bütünsel bakış da yerini, sınırları gittikçe daralan alanlar içindeki ayrıntı körlüğüne bırakıyor. Fabrikalarda kurumsallaşmış işleyişlerin gizli denetimi, işverenlerin görünür kişisel denetiminin yerini alıyor. Kurallara bağlı olarak süren üretim faaliyeti içinde denetçilerin işi, yalnızca kuralların doğru uygulanıp uygulanmadığını denetlemek. İşçilerin her türlü otonomisi yok oldu. İktidar artık bireylerce değil, onları araç olarak kullanan kurumlarca uygulanıyor. Kişiler yalnızca bu «gizli» iktidarı cisimleştiriyorlar. Kişisel ilerleme ve başarı ancak belirli bir görevin gerektirdiği önceden belirlenmiş eğitimi ve nitelikleri edinmekle mümkün. Akı, kurtarıcı bir güç, insanın özgürlüğünün bir aracı olarak selamlayan Aydınlanmacılar, bugün akı çevreleyen bu belirlenmişliği, aşağılamayı görselerdi, herhalde oldukça telaşlanırlardı.

Günümüzde artık her alanda teknokratlar var. Modern devletin hukuk, iktisat, kamu sağlığı, v.b. birçok alanda faaliyet gösterdiğini düşünürsek, entellektüellerin bu alanlarda yapabileceği oldukça fazla iş olduğunu görürüz. Üretim teknisyenlerinin yerini dolduran politika ve toplum teknisyenleri bunun bir örneği. Bu gelişmeye bağlı olarak teknokratik bir elitin ideolojisi de yaygınlık kazanıyor. Klasik toplumdaki canlı sınıf ilişkileriyle bağlantılı «genel» siyasetin yerini, bugün sözde «politikalar» ya da politik teknikler alıyor. «Ütopyac» siyaset, yerini somut so-

runları «ideolojik olmayan» bir biçimde çözmeyi amaçlayan bir yönelişe bırakıyor. Ayrıştırılmış, bölünmüş, teknik bir uzmanlığın konusu haline getirilmiş sorunların genel siyasetle ilişkisini kurmak oldukça güç artık.

Öte yandan çağdaş kapitalist toplumda geniş bir yarı-ışsız ve işsiz ordusu oluşmakta. Bu kesimler toplumun kenarında yaşıyorlar. Uzmanlaştıkları belirli bir dal, kazanç sağladıkları sürekli bir işleri yok. Özellikle ABD kentlerinde yaygınlaşan bu kesimden insanların çoğu işsizlik sigortasıyla yaşıyor. Toplumsal üretim sürecinde bu kesim gerekli sayılmıyor. Üretkenliğin artmasının onlara sağladığı dolaysız bir çıkar yok; artan üretkenlikle işini kaybeden birçok insan bu kesimin genişlemesi-ne yol açıyor.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyayı dönüştürme mücadelesini yeni bir çerçeveye oturtmayı hedefleyen bazı yaklaşımlar, devrimciliğin ölçütünü toplum dışında kalmakta arayarak bu kesime umut bağladılar. Teknolojinin, üretim sürecinin insanlar üzerindeki yıpratıcı etkilerini vurgulayarak, çalışma zamanının azalmasıyla kazanılan boş zamanı, kurtuluşun kendisiyle bir tuttular; özgür seçimin yeterli bir koşuluymuş gibi gösterdiler. Ancak, teknoloji kendinden menkul bir egemenlik ilişkisi olarak anlaşılamaz. Teknoloji içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerce belirlenir. Toplumsal egemenlik, hem üretim hem de üretim dışı faaliyetler üzerinde etkilidir. Bu yüzden marjinaler de özgürce davranmakta özgür değiller aslında. Onların alanını da belirleyen kurumlar, düzenlilikler, abzorbe etme araçları var. Önemli olan, marjinal kalmanın teorisini yaparak toplumsal işleyişin dışında «bağımsız» bir alan yaratmak değil, toplumsal işleyiş içinde yer alarak muhalif bir söylem ve davranış geliştirmek.

Çağdaş toplumda muhalif ya da aykırı entellektüellere marjinal bir varlık alanı tanınıyor. Çok yönlü entellektüeller, kültürel üretimdeki sektörlerin de yüzlerce uzmanlık alanına ayrıldığına tanık oluyorlar. Klasik toplumda kültürel meta üretimi sürecinden görece bağımsız kalabilen entellektüellerin sayısı gide-rek azalırken, ücretli çalışanların sayısı hızla artıyor. Aklın kullanım biçimleri kurumsallaşıyor. Radikal ideolojiler etkisini yitiriyor. «Angaje» entellektüel tipi yok olmaya yüz tuttu. Çünkü sistem, taraf olma duygusuna yer bırakmayacak bir «nesnel-

liĝe» doĝru geliŝiyormuŝ gibi görünüyor. Kapitalizm gelişmesi- nin ilk aŝamalarında kan ve cemaat ilişkilerini daĝıtmıŝ, yerine sınıfsal ilişkileri geçirmiŝti.  aĝdaŝ kapitalizm ise bireyleri, son derece gelişmiş bir kurumsal yapı içinde, her türlü  ait olma duygusundan uzaklaŝmaya, yalnız kalmaya yöneltiyor. Toplum- daki tarafların ortadan kalktıĝı yanılgısı, peŝi sıra ideolojilerin de yok olması ideolojisini getiriyor. Eskiden çok yönlü entellek- t ellerin başlıca merkezlerinden biri olan  niversiteler, bugün tek yönlü rafine bilim adamları yetiŝtirmekte. Üniversiteler ka- pitalist üretim sürecine hizmet eden araştırma merkezleri ol- maya doĝru evriliyorlar.  ĝretim üyelerinin iş dünyasıyla olan ilişkileri sıklaŝıyor. Bilimsel deneyler, artık baĝımsız bilginle- rin labaratuvarlarında deĝil, yüzlerce bilim adamının  alıŝtıĝı ve her birinin çok dar konularda uzmanlaŝtıĝı merkezlerde y - r t l yor. Bilimsel personelin sayısında büyük bir artış var.

 aĝdaŝ kapitalist toplum, sivil toplum-devlet ayırımının görece belirgin olduĝu klasik toplumdan farklı olarak, iktidarı toplu- mun her alanına yayarak, kamu alanı ile özel alan arasındaki ayırımı ortadan kaldırmaya yöneldi. Dar anlamda devletle sınırlı bir «siyasal dönüŝümün» sözkonusu olduĝu klasik toplumdan farklı olarak modern toplum, «sosyal dönüŝümün» maddi ko- ŝullarını olgunlaŝtırdı. Bir yandan nesnelleŝme süreci kapitalist ilişkileri toplumun en küçük hücrelerine kadar yaygınlaŝtırır- ken, atomizasyon süreci de tek tek her bireyin toplumun tüm yükünü üzerinde taŝımasına yol açtı. Entellektüeller yalnızlıĝa itildiler ama sırtlarında tüm toplumun yükü ile. Klasik toplum- da entellektüellerin dünyayı dönüştürme faaliyetleri dünyayı do- laysız bir biçimde etkiliyor gibi görünüyordu, ya da dolayım lar azdı. Entellektüellerin, çıkarlarını savunmayı üstlendikleri sınıf- la, yazarın okuruyla daha doĝrudan görünen bir ilişkisi vardı. Eylemin b t nselliĝi yanılgısının maddi temelleri vardı çünkü. Yine de klasik toplum, entellektüellerin çabaları sonucu az  al- kalanmadı.

 aĝdaŝ toplumda ise entellekt ellerle kendilerini baĝladıkları sınıf arasındaki dolayım lar arttı. Dünyayı dönüştürme pratiĝi, birçok düzeyde kurumlar aĝı içinde «kırılarak» etkili olabiliyor artık. Toplumsal fragmantasyon, muhalif pratiĝin binlerce ay- rıntı içinde önemini ve etkisini yitiriyor gibi görünmesine neden oluyor. Ancak  te yandan muhalif pratik, bugüne kadar dünya-

ya böylesine ayrıntılı bir düzeyde nüfuz edebilme imkanına sahip olmamıştı. Klasik toplumda dünyayı kaba dış çizgileriyle tanıyan felsefe eğer bugün kendini gerçekleştirme imkânını bulabilseydi, içine düştüğü bu ayrıntı zenginliğinden başı dönebilirdi.

Çağdaş toplumda artık doğrusal bir ilerleme yoluyla «mevzi kazanımı» önemini kaybetti. Çünkü bu tür kazanımlar; kendilerini ayakta tutan toplumsal dinamik durağanlaştığında, kurumsallaşmaya başlıyorlar. Çağdaş toplum, «istikrarlı» bir iktisadi-toplumsal gelişme sağlayabildiği ölçüde her türlü kazanımı, kendi lehine çevirecek bir biçimde abzorbe ediyor. Aykırı entellektüeller mesajlarının yaygınlık kazanmasını kuşkuyla karşılar oldular artık.

Klasik dönem entellektüeli, içinde önemli bir oranda yanılsama payı taşısa da bütünsellik, evrensellik peşindeydi; faaliyetinin amacı buydu. Çağdaş toplumun atomize olmuş yapısı ise entellektüellerin gerçekliğe kısmi bir biçimde yaklaşmasının temeli ni oluşturdu. Günümüzde entellektüellerin büyük çoğunluğu farklılaşmanın yol açtığı çok sayıda alandan birinde ya da ikisinde takılıp kalıyorlar. Şüphesiz bu durum, onların öznel niyetleriyle değil, içinde yer aldıkları gerçekliğin bütünsel bakışı engelleyici niteliğiyle açıklanabilir. Entellektüeller belirsizliğin, saçmanın hakim olduğu bir dünyadan yakınadursunlar, bilimsel ve teknolojik gelişme, dünyayı ayrıntılar düzeyinde egemenliği altına almış durumda. Entellektüellerin tartışmaları ayrıntılar üzerinde odaklaşıyor.

Çağdaş toplumun bir başka boyutu da entellektüellerin «reel dünyaya» karşı duydukları güvenin azalması. Entellektüeller maddi geçimlerini sağlaması dışında dünyadan çok fazla bir şey beklemiyorlar artık. Politika, klasik toplumdaki gibi cazip ve soylu bir uğraş değil günümüzde. Kitlelerin suskunluğunun arttığı bir çağda, bir misyon yüklenme duygusu giderek zayıflıyor. Kitleler adına misyon yüklenme duygusu klasik toplumda, canlı siyasal - toplumsal ilişkilerden kaynaklanırken, bugün büyük ölçüde bireyin kendi iç hesaplaşması sonucu yaptığı ahlaki tercihlerle gerekçelendiriliyor. Öte yandan estetik, dünyanın «kattı» gerçeklerinden, reel politikanın yıpratıcı gürültüsünden uzak kalmak isteyen entellektüeller için bir tür sığınak oldu. Reel dünyanın en az nüfuz edebildiği alanlardan biri gibi görü-

nen estetiğin aykırılığı reel olana değil, fantaziye dayanıyor. Bu yüzden muhalifliğini sonsuza kadar sürdürebilirmiş gibi görünüyor. Ama reel dünyayı toplumsal — politik düzeyde dönüştürme imkânını pek fazla içinde barındırmayan bir muhaliflik bu.

Çağdaş toplum özellikle son yirmi-otuz yılda oluşturduğu kurumsal yapılanma ile, kitle radikalizmini asimile etmeyi büyük ölçüde başardı. İnsanlar önlerine çıkan sorunları, her alanda yaygınlaşmış kurumlar içinde, o alanın dar çerçevesi içinde ele alarak çözmeye çalışıyorlar; daha genel düzeydeki sorunlarla bağlantısını genellikle düşünmüyorlar. Çağdaş kapitalist toplum, 19. yy'ın düşünsel mirasına sahip çıkan, bütünlüklü çözümlere yönelik bir düşünce tarzını benimsemiş entellektüellerin faaliyet biçimini anakronik bir hale mi getiriyor? Ayrıca, her sorunu kendi özgüllüğü içinde ele almayı seçen, bütünlüklü çözümlere ya da gelecekteki mutlu bir toplum modeline yönelmeyen entellektüeller, sosyal demokrat çözümlere giderek daha çok yaklaşıyorlar. Çağdaş toplum, yaygınlık kazanmayı, radikal olma tercihi ile karşı karşıya getiriyor.

Çağdaş toplumda zihinsel emek kullanımı, büyük bir hızla kol emeği kullanımının yerini alıyor. Kol emeğine dayalı geleneksel işçi sınıfı bu anlamda ortadan kalkmakta. İşçi sınıfı «entellektüelleşiyor». Bu sürece paralel olarak, entellektüeller de yeni işçi sınıfına katılmaya başlıyorlar. Maddi-entellektüel üretim süreci entellektüellerin yaşam alanlarının tüm bölgelerine girdiği ölçüde bu kesim eski ayrıcalıklarını yitiriyor. Entellektüeller işsizliğin ve yaşam pahalılığının iyice arttığı, sosyal yardımların da giderek kısıldığı bir dünyada yaşamlarını sürdürebilmek için, dünyaya ilişkin genel bilgilenmenin ötesinde uzmanlık alanlarına yönelmek zorunda kalıyorlar. Entellektüellerin sistemin «dışında» kalması giderek zorlaşıyor. Oysa toplumsal işleyişin bireyin yaşamına henüz tam anlamıyla nüfuz edemediği geçmişte bu imkân, sınırlı ve daha çok görünürde de olsa mevcuttu. Çağdaş toplumun, münhasıran, bireye ait özel alanları ortadan kaldırma yönünde geliştiğini düşünürsek, toplumsal işleyişin dışına çıkma eğiliminin kendi başına radikal bir nitelik taşımadığını söyleyebiliriz. Entellektüellerin radikal olabilmelerinin yolu, toplumsal işleyişin içinde yer almaktan çekinmeden, toplumsal egemenlik ilişkilerinin kendini büyük ölçüde hissettirdiği bireysel yaşam alanlarının her veçhesinde muhalif olmaktan geçiyor.

Saffet Murat Tura

Teorik Bir Kavram Olarak Aydın

«Aydın nedir?» sorusu aydınların sorunlarından biridir. Eleştirel düşünce de bunu gerektirir zaten. Günümüz Türkiye'si gibi, aydınların kimlik bunalımı yaşadığı dönemlerde de sorun belli bir öncelik kazanır.

Bu yazıda Türkiye'de aydın sorusunun hiç sorulmadığını varsayacağım. Çünkü —birkaç istisna dışında— bu sorunun tüm soruluş biçimleriyle zaten sorulmuş olması buradaki bağlamı etkilemeyecek. Soru kendi yanıtını koşullandırır. Aydınların ahlakını, niteliklerini sorgulayan sorular da ampirik bir olgu olarak aydını varsayar. Sorun bu olgunun betimlenmesine yönelir. Bu yazının sorusu ise «teorik bir kavram olarak aydın»dır.

Teorik pratik, ampirik-ideolojik kavramları teorik bir sorunsalda işleyip teorik kavramlara dönüştürmektir. İşte bu yazıda *aydın* kavramının üzerinde düşünüleceği sorunsalın temel kavramları: «İdeoloji», «Bilinç-Özne», «Kurumlar».

«Teorik bir kavram olarak aydın»ı sorgulayan çalışma, yolu üzerinde hedefinin boyutlarını aşan kimi sorunları çözmeyi vaad etmek ve gerçekleştirmek zorundadır. Kolaylık olsun diye de bunları şimdiden birkaç tezde formüle ediyorum:

1 — Marx'ın ve Lenin'in «İdeoloji» kavramları arasında —yani bu kavramı düşündükleri sorunsallar arasında— epistemolojik bir kopuş vardır. Marx'ın ideoloji kavramı pre-Marksist bir sorunsalda düşünülmüştür.

2 — Ampirik bilgi ideolojiktir — bir özneyi öngerektirdiği için ve özne soyut epistemolojik bir özne değil, fakat ideolojik söylemlerle kurulmuş bir konum olduğu için.

3 — Metalar fetişizmi, ekonomi politiğin «doğal iktisadi gerçeklik alanının bir olgusu» olarak metaların, üreticilerden bağımsız dinamiğinden kaynaklanmaz. Aksine «ürün»e ya da «kullanım değeri»ne «meta» biçimini veren, içinde üretildiği «üretim tarzı» olduğu için ve kapitalist üretim tarzında insanları «özgür homo economicus»lar olarak yeniden üreten totolojik piyasa pratikleri nedeniyle, ürün «meta» biçiminde fetişleşir. (Bu son tezi bu yazıda kısaca ele aldıktan sonra Balibar'a da dayanarak daha ayrıntılı bir çalışmada tartışacağım.)

İdeoloji ve bilinç:

Marksizm'in ideoloji kavramına ilk katkısı, ideolojiyi bilinç kavramıyla düşünmeye başlamasıdır. İdeoloji bir dünya görüşü, bir bilgi olmaktan önce, bir bilinçtir. Retrospektif bir değerlendirmeye, Lukacs'ın «sınıf bilinci» kavramı ideolojiye denk düşer.

Demek ki ideoloji kavramı için «bilinç» kavramı ile çalışmamız gerekecek. Bu saptama çerçevesinde iki yönelimi ayırtetmek istiyorum:

- I. Grup: Descartes, Husserl, Sartre, Hegel, Marx, Lukacs.
- II. Grup: Freud, Lacan, Lenin, Althusser.

I. Grup: Tüm felsefe, hatta psikiyatri, psikoloji ve belki sosyoloji de bilinç kavramını Descartes'a borçlu olduğunu kabul edecektir kuşkusuz.

Günümüzde de etkinliğini sürdüren hakim anlayışa göre bilinç kavramı «*cogito*»ya, «düşünüyorum»a dayanır. Descartes, «Discours de la Methode» a her türlü bilginin dolaylı, dolayısıyla da şüpheli olduğunu anlatarak başlar. Fakat düşündüğünü düşünen bilinç yanılıyor olamaz. Çünkü düşünce kendine dolaysız verilmiştir. Düşünce, ya da bilinç aktı, kendi üzerine katlanır, kendini nesne edinir. Bilinç de buna dayanır. Orta Çağın karan-

lığından sonra, açık-seçik, «aydınlık», kendini kavrayan, kendilik bilincine ulaşan burjuva insanı çıkar ortaya. İnsan kendini ayırmsar, «yeniden doğuverir.»

Bilindiği gibi Husserl'in Kant'inki gibi eleştirel olan yöntemi de böyle bir «bilinç» üzerine kurulur. Önce fenomenolojik indirgeme ile «doğal tavır»a ait her şey paranteze alınır, bilinç kendi dolaysızlığında ortaya konur. Bilinçte ortaya çıkan özsel fenomenler de, bilinçte ortaya çıktıkları biçimde ele alınır ve betimlenir. (Eleştirelilik de buradadır zaten.) Böylece de matematik kadar kesin bilgiye ulaşılır. (Fakat J. Derrida'nın dediği gibi, «Dil paranteze alınamaz.» Bu cümleyi tüm kartezyen geleneğe karşıt ve en az onun kadar eleştirel bir yeni yönelimin temel dayanağı olarak kaydediyorum.)

Psikiyatri ve psikolojinin bilinçlilik durumu da aynı şekilde çıkar ortaya: Farkında olmak ve farkında olduğunun farkında olmak. Yani aynı kendi üzerine katlanan, kendini nesne edinen bilinç anlayışı.

Aydınlanmacı burjuva felsefe geleneğinde «özne» kavramı «bilinç»le yakından ilişkilidir. Özne bilinçli olandır. Yani kendini ayırmsayan, kendilik bilinci olandır.

Sartre'ın özgürlük kategorisi de bu bilinç kavramının kaçınılmaz sonucudur. Eğer bilinç, bir düşünce aktını bir başka düşünce aktında nesne edinmekse, insan kendi özünü seçebilir. Çünkü kendi üstüne yükselip, o aşkın bilincinde kendini nesne edinebilir.

Şimdi Marksizm'in değil fakat Marx'ın ve Lukacs'ın kartezyen gelenekle yakın ilişkisine bakalım. (Herhalde artık kimse Marx'ın her sözünün Marksizm olduğunu düşünmüyor.)

Yukarda yazının amaçlarını aşmamak kaygısıyla Sartre'ı doğrudan Descartes'a bağlamıştım. Bu bir eksikti elbette. Fakat Marx ve Lukacs söz konusu olduğunda Hegel'i görmezden gelemeziz.

Hegel'in nesnel idealizminde İdea, karşıtların birliği ve çelişki dinamiğiyle açılır. Yani potansiyel olandan aktüel olana ge-

çiş potansiyel olanın iç dinamiğiyle ve bir mantık olarak diya-
lektik zorunlulukla gerçekleşir. Maddi varlıkta kendi zorunlu
dinamiğiyle yabancılaşan İdea, yine kendi zorunlu açılanma-
sıyla, felsefede tekrar kendine döner, kendini kavrar, «kendi
için» olur. Hegel felsefesi de bu bilincin ta kendisidir. Böylece
İdea'nın kendini kavradığı Prusya devleti de ideolojik haklılığı-
na kavuşur.

Kartezyen geleneğin «*Ego cogito*» nosyonunun ötesinde Platon
gibi nesnel ideayı söz konusu eden Hegel'de de bilinç zorunlu
bir yabancılaşmadan dolayımlyansa da kendilik bilincidir, ken-
dini ayırmsama, «kendi için» değildir. (Aslında Sartre için de
bir dolayım, dünyadaki varoluşunda insan dolayımı söz konusu-
dur. «Ego dışardadır, dünyadadır», der Sartre. Bu da temelden
Husserlci fenomenolojinin pek kolay bağdaşamayacağı bir şey).

Marx'ın «kendi için sınıf» ve Lukacs'ın «sınıf bilinci» kavramla-
rı bu Hegelci anlayışın ters yüz edilmiş bir devamından ibaret-
tir. (Marx ideolojiyi yanlış bilinç karşılığı kullanır; ama burada
söz konusu olan retrospektif olarak bugün ideoloji dediğimiz
kavramı Marx'ın nasıl düşündüğünü göstermek.)

Marx'a göre işçi sınıfı kapitalist üretimin bir bölümü olarak
kendiliğinden devrimci değildir. Bu haliyle «kendinde sınıf»tır,
yani sınıf bilincine ulaşmamış, kapitalizmin bir nesnesi olarak
çıkar karşımıza. Burjuva ideolojisi çerçevesinde düşünür. Bur-
juva ideolojisinin hakimiyeti de sadece okullarda, gazetelerde,
vs. sürekli bir baskı kurmasına dayanmaz.

İşçi sınıfının gerçeği görmesini engelleyen, kapitalist üretim
ilişkilerinin şeyleşmiş doğasıdır. Piyasada metaların, onları üre-
ten insanlardan bağımsız dinamikleri, yani fetişist karakterleri,
insanlar arası ilişkileri şeyler arası ilişkilere dönüştürür. İşgü-
cünün metalaşması, işçi ile kapitalist arasındaki ilişkiyi şey-
leşmiş, fetişleşmiş bir ilişkiye dönüştürür. Bu nedenle de işçi
sınıfı, toplumsal ilişkilerin «özü»nü göremez, kendilik bilincine
ulaşamaz, sınıf kimliğini kazanamaz.

Peki ama, işçi sınıfının «kendilik bilinci» nasıl oluşur? Yani işçi
sınıfı «tarihi bir özne olarak» nasıl ortaya çıkar?

Goethe'nin Faust'u gibi, «Önce eylem vardı», der Marx. İşçi sınıfı kendiliğinden devrimci olan pratiği içinde «sınıf bilinci»ne ulaşır. Günlük mücadelesinde düşe kalka, deneyleyerek sınıf bilincine ulaşır. Yani yaptığının ne olduğunu, «praksisini» kavrar. İşte o zaman, «kendi için sınıf» olarak, yani bir tarihsel «özne» olarak ortaya çıkar.

Yani önce praksis vardır ve bu praksisin de başka bir bilince ulaşmasına imkan yoktur. Çünkü praksiste sınıf kendi öz gerçekliğini, pratiğinin ne olduğunu kavrar, bilinç, bu pratiğin sonucudur ve bu pratiğin kavranması bilincinden başka bir şey değildir.

Kabaca söylemek gerekirse ampirizm, soyut epistemolojik bir özneyi varsayar. Tabii bu deneyleme yeteneğiyle donatılmış «özne»nin karşısında da bir gerçek nesne (ya da basitçe ve eleştirel olarak bir algı nesnesi) vardır. Özne nesneyi denerse, nesnenin bilgisine ulaşır. Deney doğrudan nesnenin bilgisini verir. Çünkü eleştirel olarak deneylenenden öte bir nesne de yoktur.

Marx'ın sınıf bilinci de pek farklı gözükmüyor. Şüphesiz «praksis»le deney aynı şey değildir. Çünkü praksis, tarihsel-toplumsal olarak belirlenmiş sınıf mücadelesidir. Ama yine de sonuç kökten değişmez. İşçi sınıfı da kendi sınıf bilincine öncel olan sınıf mücadelesi pratiği içinde kendini, praksisini kavrar, kendilik bilincine ulaşır, «kendi için» oluverir.

Şüphesiz Marx'ın kendi için sınıf nosyonunu böylesine basite indirgemek birçok hatayı da birlikte getiriyor. Fakat bizim için burada önemli olan Marx'la Lenin arasındaki kopmadır. Marx'ta «kendi için sınıf» kavramı, Descartes-Hegel sorunsalında, yani Aydınlanmacı burjuva ideolojisi çerçevesinde düşünülmüştür. Lukacs'ta daha belirgin olarak karşımıza çıkacağı gibi bu kavrayış Stalinizm'le de yakından ilişkilidir. Burjuva aydınları da Marksizm'de(n) yalnızca Stalinizm'i anlar. Çünkü onda kendi kavramlarıyla düşünülmüş bir gerçekliği görürler.

Lukacs Bolşevikliğin felsefesini yapmak istedi. Fakat *Histoire et conscience de classe*'ta Hegelci sorunsalda kalmakla Lenin'in felsefesinden de uzak kaldı.

Lukacs şüphesiz genç Marx'tan daha büyük bir sadakatle vurgular Hegel'i. (Althusser'in *Pour Marx*'ta gösterdiği gibi, genç Marx Hegelci olmaktan çok, onun ters yüz edilmiş olan Feuerbachçı sorunsaldadır.) Çünkü Lukacs'ın «sahte bilinç» ya da «psikolojik bilinç»le «gerçek sınıf bilinci»ni ya da Platon-Hegel çizgisindeki kavrayışını vurgulamak için «nesnel sınıf bilinci»ni ayırdığını söyleyebiliriz.

«Psikolojik bilinç» tek tek işçilerin sahip olduğu bir bilinçtir. İşçilerin kendilerini ve düzeni nasıl anladıklarına ilişkindir. Oysa «nesnel sınıf bilinci», sınıf mücadelesindeki sınıf konumunun zorunlu kıldığı, yani tek tek bireylerin onu düşünmesinden, dile getirmesinden önce, tarihsel sınıf mücadelesiyle belirlenmiş bir bilinçtir. Bu bilinç nesneldir; çünkü sınıf mücadelesinin zorunlu kıldığı, tek tek insanlardan bağımsız, ancak tek tek insanların ona ulaşması açısından sadece mümkün ve potansiyel bir bilinçtir.

Demek ki bu nesnel bilinç, tüm sınıfın ulaşacağı bir bilinç değildir. Üstelik yabancılaşma, fetişizm, vs. işçilerin bu bilince ulaşmasını engeller. O zaman sınıf mücadelesinin zorunlu nesnel bilincine sınıfın en ileri kesimi, yani parti ulaşır. Prusya devletinde İdea, kendilik bilincine ulaşmadı mı? Bu kez de aynı şey partide oluverir.

Doğrusu bundan iyi bir Stalinizm —yani partinin sınıfı ikamesi— kılıfı da olamaz. Şüphesiz Stalinizm bu düşüncenin sonucudur demiyorum. Ama bu anlayış, Stalinizm'le örtüşür, onun ideolojisidir.

Genellikle Batılı yazarlar, Marx ve Lukacs'ı Stalinizm'e karşı çıkarmak eğilimindedir. «Yabancılaşma», «şeyleşme», vs. gibi «hümanist» temalarla diktatörlük nasıl bağdaşabilir ki? Ancak, «hümanist» bir söylemi olmayan diktatörlük de yoktur.

II. Grup: Oysa «dışardan bilinç» kavramı, «bilinç» kavramıyla ve Aydınlanmacı gelenekle çelişir. (Bu politik yönelimde Lenin'in anti-sovyet bir yöneliminin olmadığını söylemek anlamına gelmez tabii Söz konusu olan, «dışardan bilinç» kavramının, bir kopuşun semptomu olduğunu göstermek.)

Freud'un «bilinçdışı» kavramı, kartezyen «bilinç»ten ilk kopuştur. Amaçlı-yönelimli (*intentionel*) ve kendi üzerine düşünen bir özgürlüğü yoktur bilincin. Bilincin alanını bilinçdışı belirler. Bilinçdışı da biyolojik, hatta ontolojik bir kategori değildir; ödiplle kurulur. (Her şeye karşın «bilinçdışı»nı, ampirik — iç deneyimsel bilinçle düşünmenin epistemolojik güçlüğüne, geçerken de olsa dikkat çekmek isterim.)

Freud «özne»nin kuruluşunu, kartezyen bilinçte değil, ödipal karmaşada ve özdeşleşmede temellendirir. Böylece «özne», ontolojik bir kategori olmaktan çıkar, kültürel bir kodlama haline gelir.

Şüphesiz Althusser'in «ideoloji» kavramı psikanalizle yakından ilişkilidir. Zaten Althusser de özellikle Lacan'la ilişkisini açıkça ortaya koyar.

Lacan'a göre «özne»yi kuran ödipal söylemdir. «Eğer simgesel işlev görüyorsa, bu, onun içinde bir yere yerleşmemizdendir.» der Lacan. İnsan, dilin içine doğar. Ödip söylemi de, bireye simgeseldeki yerini gösteren ötekinin söylemidir. Simgesel sistemdeki konumuyla kurulan öznenin söylemi de bu konumuyla belirlenir. Böylece onun arzusu onu simgeseldeki yerine çağıran ötekinin arzusudur. «Bilinçdışı ötekinin söylemidir», der Lacan. Simgeseldeki yerine yerleşen «özne» dili konuşmaz, belirlediği öznedeki ve onun taşıyıcılığında dil konuşur.

Lacan'da dışardan ödipal söylemle kurulan özne, her sözünde ödipi tekrarlar. Çünkü her söz, simgeseldeki bir konumdan mümkündür. Bu belirlenmiş konumdan söylenen her söz, öznenin simgeseldeki, simgeselin temel sistemi olarak ödipteki yerini gösterir. Böylece de «özne»nin söyleminde, ödipal söylemin nasıl yapılaştığı araştırılabilir. Psikanaliz pratiğini de mümkün kılan budur zaten.

Burada egzogami-insest yasağının evrensel «kültürel» öge olduğuna ilişkin Freud-Lacan-L. Strauss çizgisinde bir açıklamaya girişmek istemiyorum. Ancak ödipin kültürün düzeniyle temelden ilişkisini de söz konusu etmek gerek. Çünkü öznenin temel kimliğini veren, yani cinsel kimliğini veren ödipal söylem, onu temel kültürel ayrımlaşmada bir «şey» olarak, yani bir erkek

ya da kadın olarak kurar. Bu temel ideolojik ayrımlaşmanın kültürel dizge için zorunlu olduğu, başka deyişle ödipin evrenselliği (ki bunun karşısı tezler de vardır: Deleuse, Guattari, bazı feminist yazarlar, vs.) ödipal ideolojiyi diğerlerinden ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü ödip dışı ideolojilerin tarihi vardır. Öte yandan ödip, bilinçdışının kurulması açısından benzersizdir. Dolayısıyla Althusser'in «ideoloji» kavramının psikanalizle yakınlığına belli bir eleştirel tutumla bakmak gerekir. Bu noktayı daha ayrıntılı bir çalışmanın konusu olarak, yani şimdilik bir ayrıntı şeklinde kaydederek geçiyorum.

Althusser *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda ideolojiler ve «İdeoloji»yi ayırır. «İdeoloji», ideolojileri düşünceğimiz kavramdır. Althusser «İdeoloji»yi özne ile ilişkisinde belirler: «İdeoloji insanları özneler olarak çağırır.» İnsanlar İdeolojinin, diyelim incest yasağının ideolojisi olarak ödipin verdiği kimlikle, «oğul» olarak kurulur. O bir «erkek»tir, «müslüman»dır, «işçi»dir, «devrimci»dir. «Özne» tüm edimini böylece bir erkek, bir müslüman, vs. olarak düşünür. Bu bağlamda Althusser'in «İdeoloji» kavramının totolojik olduğu yolundaki iddia eleştiriden yoksundur. Althusser'in «İdeoloji» kavramı totolojik değildir, ama bizzat «İdeoloji» totolojiktir. İdeoloji ile kurulan özne için tüm deneyleme, ideolojinin yeniden üretimi anlamına gelir. Çünkü deney, olduğu gibi düşünülmez. Deney, kavramlarla kurulmuş bir sistem içinde düşünülür. İdeoloji ile kurulan öznenin deneyi, ideolojik kavramlarla düşünüldüğü ölçüde İdeolojinin yeniden üretimini sağlar yalnızca. O halde salt deneyimle İdeoloji aşılamaz.

Althusser özellikle *Lire le Capital*'de ampirik bilgi ile ideolojik bilgiyi özdeşleştirir. Bu durum, ampirik bilginin «özne»yi gerektirdiği düşünülürse aydınlanır. Ampirik bilgi özneyi varsayar. Ancak özne, soyut epistemolojik bir özne değildir. Özne ideolojik söylemle kurulur. Öznenin deneylemesi de, kendi özne kimliğinin totolojisini üretir yalnızca. (Bu noktanın Althusser'in anlaşılması ve epistemolojisinin yeniden temellendirilmesi açısından çok önemli olduğunun farkındayım. Çünkü böylelikle «özeleştir» öncesi ve sonrası Althusser arasında bütünlük sağlanabilir. Yani *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'ndaki «İdeoloji» kavramı, *Pour Marx* ve *Lire le Capital*'deki «ampirik-ideolo-

jik bilgi» kavramını temellendirebilir. Hatta bu yolda «teorik sapma» bile aşılabilir.)

Metaların fetişizmi, gerçek bir nesne olarak «meta»nın kendisinden kaynaklanmaz. Çünkü «meta»nın kendisi «doğal» bir gerçek nesne değildir. Onu fetişleşmiş olarak algılayan da soyut epistemolojik bir özne değildir. Fetişizm nesnenin ampirizmine dayanmaz. Ekonomik özne, piyasa ideolojisiyle «özgür homo economicus» olarak kurulmuş özne olarak taşıdığı pratiğinde, kendi «özne» kimliğinin totolojisi olan piyasa ideolojisi içinde kaldığı ölçüde, «ürün» ya da «kullanım değeri», «meta» formunu alır, fetişleşir. Yani Althusser'in *Lire le Capital*'de gösterdiği gibi Marx'ın ekonomi politiğe yönelttiği eleştiri Hegelci kategorileri iktisadi kategorilere uygulayıp onların geçiciliğini ve tarihiliğini göstermek değildir. (S. Savran'ın çok değerli bir yazısına rağmen, «Marksizm bir historisizm değildir.»)

Bundan çok daha önemli olarak ve temel oluşturmak üzere Marx, ekonomi politiğin «homo economicus»unu yıkar. Ekonomi politiğin «doğal iktisadi gerçekliğin» olgular alanının, «doğal» bir alan olmadığını, bu gerçekliğin kendisinin ideolojik olduğunu gösterir. Ama Marx böylelikle yalnızca ekonomi politiğin eleştirisini yapmış olmaz. Bir gerçeklik olarak kapitalizmi de eleştirir. Ekonomi politik, «homo economicus»tan kaynaklanan doğal bir olgular alanı olarak iktisadi olgular alanını nesne edinir. Ona göre iktisadın alanı kendi kuralları olan doğal bir alandır. Ürünün formu «meta»dır. Eğer daha önceleri (örneğin feodalizmde) ürün meta formunu almıyorsa bu doğal iktisadi olgular alanına kaba kuvvetin müdahalesindendir, vs. *Kapital*'e göre durum tamamen farklıdır. Ekonomik öznelerin üretim pratiği, bu özneleri kuran ideolojik pratikle yeniden üretilir. İdeolojik pratikle eklemelenmemiş bir üretim pratiği mümkün değildir. Bu nedenle Marx'ın teorik nesnesi, ekonomi politiğin nesnesi olan «doğal bir olgular alanı olarak piyasa» değil, fakat üretim ilişkileri, üretici güçler ve ideolojik-politik üstyapının eklemelenmesiyle oluşan bir «*üretim tarzı* olarak kapitalizm»dir. Yani, «meta» ürünün doğal formu değildir, ürüne «meta» formunu veren içinde üretildiği üretim tarzıdır. Doğa eleştirilmez ama ampirik-ideolojik bilgisi ekonomi politikte birlikte, bir üretim tarzı olarak kapitalizm eleştirilebilir. *Çünkü bu gerçekliğin kendisi ideolojiktir ve bu nedenle de tarihidir ve geçicidir.* Col-

letti'nin kullandığı bir cümleye de benzeterek şöyle diyeceğim: Baş aşağı duran, kapitalizmin ampirik-ideolojik bilgisi olarak ekonomi politik değildir, baş aşağı duran, bu ideolojik gerçekliğin kendisidir.

Bu noktada ekonomi politiğin pozitivizminden kopan, yani kendi özgün teorik nesnesini özgün kavramlarla düşünen «Tarih bilimi», Weberci sübjektivizme de, ütopyacı pozitivizme de düşmez (ütopyacılar da, ekonomi - politik gibi doğal olgular alanını kabul eder, örtük de olsa. Tek fark, bu doğal sürece «bilinçli insan faaliyetiyle» müdahale etme arzusudur.) Bu «epistemolojik kopuş», «İnsan bilimleri» alanında ilk kopuştur ve dilbilime de önceldir.

Bu uzunca dolayımından sonra kendi mütevazı konumuza dönersek, işçi sınıfının pratiği burjuva ideolojisinin dışına kendiliğinden çıkamaz. Çünkü işçiler kendi emek güçlerini piyasada satmakta özgür «özne»ler olarak kuruldukları piyasa ideolojisi içinde taleplerini formüle ederler. Bu da üretim ilişkilerinin yeniden üretimi anlamına gelir. O halde hakim ideoloji «geometralinde» bir «perspektifi» oluştururlar: Emek gücünün fiyatını yükseltmek. (Emeğin metalaşması zımnen kabul edilmiştir.) Dolayısıyla tüm eylemleri totolojiktir, hakim ideolojideki konumlarını tekrarlarlar. İşçinin arzusu kapitalizmin arzusudur. Ekonomizm eleştirisi de bu şekilde temellendirilebilir.

«Dışardan bilinç» kavramı, tıpkı «bilinçdışı» gibi, bilinç kavramıyla çelişir. Bunu sadece bir sorunsal değişikliğinin semptomu olarak belirtiyorum. Çünkü teoride kopuşlar, kendilerini kavramların yeni anlamlara ulaşmasında gösterir. Ve kavram yeni işlevinde (yani teorik sorunsaldaki konumunda) kendi tarihi ile gelişir.

Özne bilinçli olduğunda, yani kendi bilincini ayımsadığında, «kendi için» olduğunda kurulmaz. Toplumsal bir kodlama olarak özne, dışardan bir söylemle kurulur. Bu ideolojik söylem onu, söylemin bir konumu olarak ve bu konuma yerleştirerek kurar. Küçük erkek çocuk bir kendi üzerine katlanmayla, kendini seçmez. Ancak ötekinin söylemi, incest yasağının ideolojisi olarak ödip, onu küçük erkek çocuk olarak kurar. Böylece o da, söylemdeki bu konumdan istemlerini formüle eder. Bu istemler

de herşeyden önce onun ödipal yapılaşmadaki yerini gösterir, tekrarlar, yeniden üretir.

Piyasada kendi emek gücünü satmakta özgür özne de, piyasa ideolojisiinde istemlerini formüle ederken, kendini bir özne olarak kuran söylemi, dolayısıyla kendi konumunu yeniden üretir. Onun kapitalizm dışında bir özne olarak kurulması yeni bir söylemi, dışardan bir söylemi gerektirir. Bu söylem özgün bir pratiğin, ideolojik pratiğin ürünüdür ve kendi tarihi, yani kendi görece özerk boyutu ve ritmi vardır.

Kurumlar ve ideoloji :

İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları'nın önemli bir tezi de ideolojilerin maddi oluşudur. Bu ideolojilerin basitçe birer söylem olmadığı ve kurumlarda maddi bir varoluş kazandığı anlamına gelir. Şüphesiz en temel örnek, bir kurum olarak «aile» dir. Ödipal ideolojinin insanlara temel özne kimliğini verdiği, yani cinsel kimliğini verdiği aile, ödipin maddi varoluş kazandığı yerdir. Freud ve Lacan'ın ötesinde — özellikle *Archeologie du Savoir*'da — Foucault, söylemlerin kurumsal yapılaşmada insanları nasıl hiç gedik vermeyen bir ağ gibi kuşattığını, kavradığını da gösterir.

Aile, okul, adli aygıt, psikiyatri kliniği, basın, dini aygıt, vb. kendi normatif - ideolojik söylemleri çerçevesinde öyle bir söylem ağı kurar ki, bu söylem ağında herkese bir yer, bir kimlik vardır. Kurumların verdiği kimlik, kendi alanında dağıttığı kimlik kartlarında ironik ifadesini bulur. İnsan nüfus kâğıdında, öğrenci belgesinde, sabıka kayıtlarında, poliklinik kartlarında kaydedilendir. İdeolojik söylemlerin maddi toplumsal örgütlenişi kurumlar bağlamında düşünülmelidir. Hırsız, deli, yazar, öğrenci, erkek işçi, vb. kimlikleri, maddi varlık kazandıkları kurumlar ağını gerektirir. (Foucault'nun kurum, Althusser'in ideolojik aygıt kavramlarının eleştirel bir ayrımını yapmak lazım, ama o kadar çok yapılacak şey var ki...)

Teorik bir kavram olarak aydın:

Başlarken sorunumuzun teorik bir kavram olarak aydın olduğunu ve bu sorunun düşünüleceği sorunsalın «ideoloji», «özne -

bilinç», «kurumlar» kavramlarıyla kurulduğunu söylemiştim. Aydının ideolojik işlevini öne çıkaran en önemli düşünür şüphesiz Gramsci'dir: Aydınların temel işlevi ideolojik - politiktir.

Gramsci aydınları, bir toplumsal grubun «homojenitesini, 'bilincini» verme işlevini yerine getiren bireyler olarak ele alır.

Aslında «aydınların temel işlevi ideolojiktir» tezi de tam olarak isabetli değil. Eğer «aydın» ampirik olarak saptanan bireyler değil de, nesnel bir oluşumsa, nesnel bir oluşum olarak «aydın» ideolojik pratikte bir işlevidir demek yeterlidir. Birey olarak aydın da bu işlevin taşıyıcısıdır.

Literal bir tanımla «aydın» — insanların «özne» olarak, yani bir «şey» olarak kurulması anlamında — başkasının bilincine müdahale edendir.

İdeolojinin «özne»leri kurması, insanlar arası ilişkilerin dolaşımlandığı «kurumlar»da maddi bir varoluş kazanır. Dinin, hukukun, psikiyatrinin insanları «özne» olarak çağırdığı kurumlar, eşitsiz bir ilişkinin kurulduğu yerdir. Kanun koyucu (kendi de koyduğu kanuna uysa bile) ile suçlu, psikiyatr ile hastası, dinsel örgütlenmede din adamıyla inanan, iletişim aygıtında yazar ve okuyucu, ilişkiye geçtikleri kurumsal yapılaşma çerçevesinde, söz konusu aygıtın ideolojik söyleminde içkin bir ideolojik tanım ayrılığında kendilerine ayrılan işlevleri taşırlar. Demek ki bu ideolojik konum ayrılığı, kurumun ideolojik söyleminin kurduğu bir ayrımdır. Yani ideoloji rolleri dağıtırken kendini yeniden üretir ve bu şekilde maddileşir. Yasada yasa koyucu bir konum olarak vardır ve tanımlanmıştır.

Demek ki «aydın», bir kurumda, ideolojik bir söylemle insanları bir «şey» olarak belirleme, bir «özne» olarak kurma işlevidir. Ve şimdilik bu saptama yeterlidir.

Teorik bir kavram olarak «aydın»ın «ideoloji», «bilinç - özne», «kurum» kavramlarında düşünüldüğü bu sorunsalda aydın ilericidir, gericidir, sorumludur, sorumsuzdur, ahlâklıdır ahlâksızdır vb. tartışmaları aydınları öznelere olarak hurma anlamında ideolojik söylemlerdir. Çünkü bir özne olarak aydınlar da ideolojik olarak kurulur.

Pratik Bir İnsan Olarak Aydın

“Burjuvaziyi her zaman sorgulamış ve ona karşı çıkmış olmama rağmen, yapıtlarımın ona hitaben ve onun dilinde yazılmış olması gerçeği değişmedi... Yani demem o ki, ben ayaklı bir çelişkiyim.”

Jean-Paul Sartre

Yıl 1971. Jean-Paul Sartre, teorik/ideolojik açıdan hiç de “bağlı” olmadığı Pekin yanlısı **La Cause du Peuple** dergisinin yasaklanması üzerine, derginin yayımcılığını üstleniyor. Simone de Beauvoir ve Sartre, yalnızca ünlü isimleri ile değil, pratikte de bu “yasaklamaya” karşı koyuyorlar. Ve:







Ali Boratav

Gerçekleşmemiş Umutların Gölgesinde Gündelik Yaşam

...Tedirginiz, çünkü şimdiki biçimiyle hoşnut değiliz uygarlıktan. Binlerce yıldır kuragelmekteyiz onu, hem de öyle bir kurduk ki şimdi değiştiremiyoruz. En sonunda tiksiniyoruz uygarlığımızdan.

İşler çok kötü! Peki ne olacak şimdi?

Neden yapacak bir şey olmasın! İvte burada mı-zıkçı çocuklar gibiyiz, oynadığımız oyunu sevmemiş için somurtuyoruz, bu oyunu oynamaya zorlanmış hissediyoruz kendimizi. Kötü oynuyoruz, somurta somurta.

Oyunu kötü oynuyoruz, böylece her şey daha kötü oluyor gitgide. İşler kötüden daha kötüye gidiyor.

Güzel, bırakın gitsin. Bırakın her şey daha kötüye gitsin. Benden sonra tufan.

D. H. Lawrence — *Phoenix*

1. Yaratan ve daha da çok yaratılan bir özne: insan

Teker teker insanlar olarak, içinde bulunduğumuz durumdan yola çıkıp, tümüyle farklılaşmış bir ilişkiler bütünü ve yaşam biçimlerini içeren bir oluşuma varmayı ve bundan böyle bu oluşumla birlikte yol almayı isteyeceksek... böyle bir sürecin nasıl bir şey olduğunu, yani iç-gerekliliklerinin neler olduğunu kav-

ramaya çalışan bir, daha doğrusu binbir tartışma yürütmeliyiz. Bazı çelişkileri, ikilikleri aşarak çözen, bazılarının ise sadece üzerine gidebilen, ama bunlarla birlikte yaşamayı göze alan bir süreç.

Ve zorluklar sadece ikiliklerle bitmiyor. Biyolojik, ahlaki vb. gibi zorunluluklar, gaileler halinde kendini empoze eden zorluklar, zaruretler, mecburiyetler, hafsala sınırlılıkları. Bahsedilen türde bir sürecin zorunlu kıldığı bir iletişimi, neredeyse imkânsız hale getiren, cesaret kırıcı şeyler. Varolduğu haliyle yaşam biçimine gösterilen başkaldırının karşısına aldığı ilk hedefler. Ama aynı zamanda, içine girildiğinde bir daha çıkılmamaya en elverişli zorluklar, imkânsızlık duygusunun ilk yaratıcıları.

Bir bakıma yaşantımızın her anı başedemediğimiz zorluklar ve zorunluluklarla dolu. Ama onları — bizim için — olabildiğince zorlaştıran ve değerini arttıran da sadece zorluklar olarak, tanımlanmadan kalıyor olmaları zaten. Bu haliyle tartışma konusu olabilmeleri, oldukça öznel ve manevi değerlere önem veren pasajlar olarak kalmaları anlamında giderek güçleşiyor. «Tanımlanmadan kalıyorlar» demek, bir bütün olarak ele alındıklarını da göstermeli bir bakıma. *Zorluk* soyutlamasının elde edildiği bütünsellik ise, belki de çok çok yabancı değil bize.

Daha anlamlı mı olmak! Eğer bu, maddi ve somut, gündelik yaşantısında herkesin karşı karşıya gelebileceği sorunlardan bahsetmekle olacaksa, kolay: mesela, maddi yaşamın yeniden ütilmesi konusuna ne buyrulur? Açık ki, tüm insanlar bir şekilde yemek, giyinmek ve barınmak zorunda. Peki, bunları nasıl gerçekleştiriyorlar? Kendilerini satarak mı? Yoksa, sadece sekiz saatlerini, yaşamlarının en önemli kesitini satarak mı? Yahut, rantiyelik midir güzel olan? Ama ya değilsek!

Bu sekiz saatin dışında mı olsun gerçek yaşantımız? Ya da, hoşnut kalacağımız bir iş mi bulalım kendimize? Asistan mı olalım küçük bir fakültede, saygıdeğer profesörlerimizin kutsal çantalarını taşımak üzere? Gazeteci mi olalım, bastığımız haberlerden, yorumlardan dolayı vicdan azabı çekerek? Doktor mu olmalı yoksa, tatlı ama benimsenmese de olacak bir hümanizm uğruna? Çevirmen mi olalım, söyleyemediklerimiz ve hatta istemediklerimizi yayımlatmak üzere? Reklamcı mı olalım, bir türlü

aktaramadıklarımız yerine, tüketim toplumu mucibince beyin yıkamak için? Yoksa, hammallığı mı tercih etmeli, acılar içinde gerçeklere ulaşmak isteyen bir ikinci İsa görüntüsü altında? Ama, aksi takdirde, köprüaltı! Başka bir seçenek yok ki, eğer kendimiz yaratmıyorsak...

Ya da, hicap duyduğumuz, ama rahatımızı düşünüp vazgeçemediğimiz, bir diğer müesseseye göz atabiliriz; yaşantınızın bir yılını ve belki de daha fazlasını, mecburiliği su götürmeyen bir hizmet içinde harcayarak mı üreteceksiniz yeni bir yaşamın nüvelerini? Ulvi amaçlardan gelen bir destek ya da iman gücünün tazeliği ile, gönüllü bir yalnızlığın acıları hafifletilebilir belki de; ne var ki silip atamıyacağınız bir burukluk kalacaktır yeni yaşantınıza hatıra — tabii, apatik bir kurtarıcıya sahipseniz, ruhunuzun derinliklerinde, o takdirde mesele yarı yarıya halledilmiş de sayılabilir.

Ve yine dünyevi bir platformda kalalım; yeni bir yaşam inşası, eskimiş ailelerimizle beraberce. Hem borcumuzu, insanlığımızı, hem de saygı bekleyen yaşlı gözleriyle sevgili ninemizi kapsamaya zorlanan yeni bir yaşantı düşlemek hoş değil elbette. Pekâlâ, bir kez de alternatifleri sıralayalım: yaşamında bizlerden, yetiştirdiği, hayat kavgasına hazırladığı varlıklardan başka hiç bir şeye sahip olmayan insanları, hiç bir reel kategoriye girmedikleri gerekçesiyle huzurevine mi yollayalım, yoksa, daha iyi bir fil mezarlığı mı var kafamızda, ölmeden gömebileceğimiz onları?

Dünyevilik, salt insani ilişkiler bağlamında beliren bir özellik olmamalı. En azından insanlarla olduğu ölçüde, nesnelerle girdiğimiz ilişkiler de söz konusu edilmeli.

Herhangi bir yere gidebilmek için katlanılan sıkıntıları düşündükçe, en akli başında insanın bile çıldırabilmesi için gerekli ön koşullar sağlanmış sayılabilir. Sonuçta yaptığımız ne ki? Bir taşıta binmek, iki durak sonra inmek, arada da sıcak bir temasın iç geçirtici yakınlığı, ve kaba gücün karşı konulamaz zaferi; eh ne de olsa bir taşıta binmek gerekiyordu. Diğer taraftan, hedefe mesela bisikletle gitmek varsa hesapta, ilkin hızlı şöförlerden geçerli bir dokunulmazlık belgesi almak gerekecek bu durumda.

İçinde yaşamımızın önemli bir kesitini tükettiğimiz evlerimizin zor anlarda, sıkıntılı günlerde, ya da yağmurlu havalarda başımızı sokabileceğimiz bir delik olmaktan öte hiç bir özelliği olamaz mı sanki? Ama her şey planlı, düşünülmüş, bizden önce, bizim için. Bir oda, bir salon, küçük-büyük, sıcak-soğuk, kare-kutu, kutu-oda, ama oda, içinde doğulan, yaşanan, ve belki de ölünen bir oda olmaktan öte yaratıcılığa imkân tanımayan bir mekân mı olmak zorunda?

Ya kullandığımız araçlar, artık elimizin doğal uzantısı haline gelen araçlar; Fotoğraf makinemin ardından bakıyorum; karşımda bir telaş, bir burukluk, galiba donuk bir yüzün ardına gizlenmeye çalışan bir bilinç var orada... Fotoğraf makinesinin arkasında bakıyor bana; dudaklarında garip bir kasılma, burun delikleri kıpırdıyor, eli deklanşöre gitti, zevk alıyor galiba, ve bir çıtırtı, bitti artık, tehlike geçti, yine nefes alınabilir, gülünebilir, ağlanabilir. Ama bu değildi amaçlanan? Gel gör ki insanların arasına giren bir nesne, bir dolayım aracı tüm görüntüyü bir anda değiştiriveriyor, az çok varolan nazik dengenin alt üst oluşunu simgeliyor neredeyse.



Yaşamak! Tek başına yaşamak sözcüğü, bunlara benzer binlerce konuyu bir anda gözlerimizin önünde canlandırabilir. Ama bir de bu yaşanılanları karşılıklı olarak aktarmak gibi bir konu var ki, Demokles'in kılıcı olabilme şansı en yüksek tartışma konusu herhalde. Üzerine ne kadar söz söylenirse söylensin, pek çok bağımsız değişkene bağımlı bir fenomen sonuç itibariyle. Gerçekte, bağımlı olduğu unsurlardan ayırıştırarak bir konuyu araştırma nesnesi haline getirmek, pek de tercih edilir bir şey değil belki de. Ama şu an için, tam da bu konuda bir soyutlama yaparak, olabilecek olanın, istenir olanın betimlenmesi, tanımlanması ile uğraşmayı tercih ediyorum. İçinde mevcudiyet kazandığı bağlamı bir yana bırakarak, olası biçimlerini ve anlamlı görülebilecek seçeneği tercih edebilmeliyiz her şeyden önce. (Bir ikileme karşı karşıya kalma pahasına da olsa.)

Yaşam biçimi üzerine birkaç söz söylemek pek de zor değil, bir kez söylemeye karar verdiysek. Olmasını istediklerimiz doğrultusunda bir miktar pozitif belirleme; olmamasını istediklerimiz

hakkında bazı negatif belirlemeler; ve tabii ki hareketlerimiz, isteklerimizi, tercihlerimizi dışavuran; ve praksis, bizim adımıza bizim isteklerimize tercüman olan. İşte bir dizi iletişim biçimi. Tek sorun kalıyor geriye; o da, bunlardan hangisini/hangilerini seçeceğimiz...

Platon mutlak bilgiye ulaşabilen bilgelerin toplumu yönetmelerini düşünüyordu. Bilginin ya da herhangi bir başka şeyin mutlak olanından bahsedebilmek, özellikle de günümüzde tüm eski çağlardan daha güç gözüküyor. Belki daha da önemlisi, katılım, insiyatif gibi kavramların da işaret ettiği bir endişeyle, Platon'un görüşleri, herkesin filozof olması gibi bir düşünceyi de çağrıştırabiliyor, adeta bu yönüyle tahrik edici bir karakter kazanılabiliyor.

Herkesten *bir şey* olması isteniyor. Peki, herkesten/herkesin olması istenecek bir şey düşünülebilir mi? Savunulabilir mi? Ne için, ne umularak isteniyor *bu şey*?

Herkesin — yani insanın — nasıl olması gerektiğini anlatmaya kalkışmanın ne istenir, ne mümkün, ne de pratikte anlamlı olmayacağı bellidir. İnsanın bireysel pratiği bir varoluş etiği olarak ele alınmalıdır. Bu varoluş biçiminin tüm insanlara yönelik bir örnek teşkil etmesi, bizatihi kişisel varlığın bir gösterge haline dönüşmesi mümkündür. Ne var ki, yalıtılmış bir atom olarak insan'dan söz etmiyorsak, ve başlangıçtan beri ortaya atılan iletişim bağlamının geçerliliğinden yana bir kuşumuz yoksa, söz konusu insani varlığın toplumsal oluşum ile her karşılaştığı yerde kendi varoluş etiğini parçalayacağını ileri sürmek zor olmayacaktır.

Ve ikilemin diğer yönü; 'birbirimize söyleyeceklerimizin de bir hükmü vardır/*olmalıdır*.' Kendimiz için geçerli gördüklerimizi başkalarına da önerebilmeliyiz. Hem de, salt başkaları için önerebileceğimiz şeyler olmalıdır. Ayrıca, belki kendimiz ve başkaları için söyleyebileceğimiz öyle şeyler vardır ki, ancak ve ancak herkes için söylenebildiği ölçüde anlam kazanırlar.

Ve herkesle paylaşılabilenleri, benimsenebildikleri ölçüde yeni bir kurumsallığın, yeni bir dolayimler sisteminin, yeni bir anlam kaymasının, daha da kötüsü bir anlam yitirmenin, ve şüphesiz, *yeni bir mücadele başlangıcının müjdecisi olurlar*.

2. Düşünen ve uygulayabilen : insan

Tıpkı bir metronom gibi, düşünce de daha geniş bir zaman ölçüğünde bir uçtan öbürüne geziniyor; bir şahsileşiyor, benliğin derinliklerine nüfuz etmek istercesine, bir genelleşiyor, yaygınlaşıyor, çok seyrek olarak ulaşabildiği toplu güçten medet umarcasına. Doğal olarak düşüncenin salınımları mekânsal ve kültürel farklılaşmalar için eşzamanlılık niteliğine sahip değil. Genellikle gelişmiş sanayi toplumları bu konuda da öncülüğü elden bırakmadılar bugüne dek. Bu bakımdan içinde yaşadığımız kültürel ortamda gün geçtikçe yaygınlaşan 'kendi yaşamına eğilme' merakı bir bakıma özellikle Batı Avrupa'da uzun yıllardır gündemden çıkmamış bir konu. Konunun basit bir ithalat problemi olmadığı da, en azından bugüne gelene dek yaşanmak zorunda kalınan olaylar gözönüne alınırsa, aşikâr. Bir yandan büyük teorilerden, genel dönüşüm yasalarından uzaklaşarak, bir yandan da umutsuzlukla, öfkeyle, hüznle ve geleceğin yerini alan bugünle birlikte doğan, yaşanan ve yaşanılacak yılların ağırlığı, bir imge, bir duygu, bir kâbus. Bırakın düşünceyi (Valéry de belirtir zaten: «Düşünce, evrenin daha çabuk yokolmak için bulduğu yollardan biri olabilir».¹), bu hislerin oluşması gerekir. Ve burada tarih'in hükmü biter; gelecek hakkında dersler çıkarmak mümkün olabilir, belki ama yaratıcı düşüncenin hislere gereksinimi var.

İnsanlar artık, erteledikleri ve bunun da ötesinde gözardı ettikleri bir yöne, kendi kişisel yaşamlarına eğilmeye başladılar. Bir taraftan, hoş. Diğer taraftan, yaşayamadığımız yılların acısını çıkaralım gibi bir önerinin ötesinde bazı şeyler söyleyebilmek gerekli bu aşamada. Bu ise, ilkin gündelik yaşamı nötr konumundan çıkarıp, eleştireliliğin kapsamına almaktan geçiyor. Toplum, sınıf, grup, köle, birey gibi tanımlanmış kategorilerin ötesinde, kişi ile gündelik yaşantısı arasındaki bağlantının kurulabilmesi ile ilgili bir konu bu. Ve, madem ki 'tedirginiz', o halde gündelik yaşamın dönüşümünü de içeren bir çerçevede tartışmak gerekli bu konuyu.

Aslında dönüşüm sorununu ikili bir anlamlandırma ile ele almak gerekli : bir taraftan genel, 'toplumsal', üretim ve yeniden

(1) Paul Valéry: *Mélanges*, 1931.

üretim mekanizmasına yönelik bir dönüşümden bahsedilebilir. Diğer taraftan da toplumu bir üretim birimi olarak ele aldığımıza göre, hem girdi, hem çıktı, hem de düzenleyici unsur olan insanoglunun bizatihi dönüşümünden bahsedilebilir. Kişisel dönüşüm'ün, «insanın, bazı toplumsal yapılardan doğan, ya da kişinin fizyolojik, psikolojik, ve hatta genetik sınırları ile tanımlanabilecek *kapasitesi* ölçüsünde, karşı karşıya olduğu her alanda kesintisiz bir sorgulama ve eleştiri faaliyeti içinde bulunması» şeklinde ideal bir tanımını yapabiliriz. Bunlar (genel ve kişisel dönüşüm), bir bakıma iki büyük, soyut dönüşüm kategorisidirler. Diğer taraftan da birbirlerinden kesinkes ayrıştırılmıyacak, bir sürecin iki farklı veçhesi olma özelliğini taşıyan iki başkalaşmış yön olabilirler sadece. Ve bu süreci, mutlak olmasa da özgürlüğe yönelmiş bir gelişim olarak tasarlayacaksak eğer, her iki yön'ün de birbirlerini alabildiğine etkileyeceğini kesinlikle göz önüne almalıyız. Bu deneme içinde, bir veçheyi paranteze almak pahasına da olsa, kendime/mize yönelik birkaç şey söylemeyi arzuluyorum sadece.

Mümkünlüğü bir yana (şimdilik), istenirliği su götürmeyecek bir yön olmalı: öyle bir yön ki, kendimizin göremeyeceği, belki de 'torunlarımıza' nasip olacak mutlu günler uğruna kendimizi feda etmemiz düşüncesinin tek boyutluluğunu bize hatırlatmalı; «Olaylar bilinmeyen bir babaya sahiptirler, zorunluluk sadece analarıdır»¹ sözünü haklı çıkarmalı; egemen söylem içinde elde edilebilir olarak vazedilen ve elde edilmesinin bir o kadar uzaklarda, sisli ufukların ötesinde görüldüğü hedeflerden (demokrasi, insan hakları vb. gibi) ayrılabilmeli.

İçimde bir yön var, bir şeyler yapmaya itiyor beni, hareketsiz kalmamaya itiyor. Etkin olma arzusu belki, belki de hareketsizlikle teslim olma arasındaki yakın akrabalıktan gelen bir korku; ama bir sonucu da olmalı, salt ürün değil, bir de yaratıcılık yönü olmalı. Ama nasıl? Hemen! Ne zaman? değil, Nasıl? İşte bu soruyla yeniden paragrafın başındaki soruya dönmüş olduk... Tasarlama, politika saptama, stratejiler çizmek için herhalde elimizde pek çok olanak var. Olası alanlardan biri gündelik yaşamımız değil mi?.. İlk sözcüklere geri dönelim, '*tedirgindik*', bazı şeylerin değişmesi gerektiğini düşünüyorduk, bu doğrultuda ba-

(1) P. Valéry : *Reflections on the World Today*, 1931.

zı stratejiler çizmiştik, bazı tasarılarımız vardı, böylelikle bazı şeyleri değiştirebileceğimizi umuyorduk. Başlangıçta genel hatlarıyla belirgin olan hedefte özel mülkiyet, toplumsal katmanlaşma ve bunların arkasında yer alan işbölümü düşünülürken, sonraları detaylar da netleşmeye başladı. İnsanlar arası ilişkilerden kaynaklanan tüm kurumsallaşmalar, aile, eğitim, sağlık, sanat,... hedeflenen alanlar olarak tasarımların içinde yerlerini aldılar. Ve tüm yaşam biçimimiz böylelikle farklı bir şekilde tasarlınır hale geldi.

Tasarım hareketin önünde yer alıyor, hareket bir fiil anlamına geliyor, fiil ise bir özneyi gerektiriyor. Ve her hareket alanında, düzleminde fail farklı olmak zorunda, kimi zaman tek başına kişi, kimi zaman kültürel bir grup, kiminde de bir sosyal sınıf. Pekalâ, artık gündelik yaşama dönelim; nasıl bir şey olduğunu bilebiliriz, «Peşinen tasarlanabilen, zaten bilinmekte olan şeylerin alelâde bir *üstüste gelişinden* ibaret,»¹ o halde geleceğe ilişkin bazı fena niyetlerimiz de olabilir/olmalıdır, kendimizi bir hiç olarak düşünmüyorsak fail de var demektir. Ve geride kalan tek eksik: *fiil*.

Diyelim ki, fiil de var ve 'gerçekleşti'. Bu durumda ne umuyorduk ne bulduk? sorusu akla geliveriyor — eğer bir nebze geçmişe bakarsak. Ama bu durum belki de kaçınılmaz, gündelik yaşantımıza ilişkin gerçekleşen şey ne denli basit olursa olsun, onun ardında sadece nesneler değil, bilinçli varlıklar ve bunun ötesinde bir de onların bilinç öteleri bulunacaktır. Bu bir yana, 'gerçekleşen'in yanında bizim tasarımıımız her zaman çok sönük, yüzeysel ve şematik kalacaktır. Düşünülenin ötesinde olaylara zenginlik katan, kestirilemeyen bazı bilinmeyen faktörler var, matematikçiler bunu U_i ya da e_i (*beklenmeyen değerler*, ya da *hata payı*) terimini kullanarak hesaba katmaya çalışırlar regresyon denklemlerinde, ve kitaplarında nesnellik elden gitmesin diyerek belirtmeseler de, regresyon hesaplarında 'kerrat cetvelinden ziyade sağduyunuza güvenebilmelisiniz' diye sağlık vermeyi ihmal etmezler. Gerçekleşen olayları sadece sezmek mümkün, ama sezi hissetmekle sınırlandırılmamalı, kesintisiz bir düşünce ve yeniden yeniden değerlendirme süreci olarak görülmeli,

(1) Henri Bergson: 'Mümkün ve Gerçek' (*La Pensée et le Mouvant*, 1934) MEB. *Düşünce ve Devingen*, 1959.

zaman boyutunun yer aldığı bir düşünce süreci olarak ele alınmalı¹. Hareketin ölçeği genişledikçe, olayların, bir yandan algılanabilmeleri güçleşirken, diğer taraftan sonuçları da çok daha kuvvetli bir şekilde farkedilebilir :

“OLAYLAR VE DURUMLAR

Olaylar tahminleri yalancı çıkarır, tarihsel olmaları ölçüsünde tahminleri alt üst ederler. Ortaya çıkmaları olasılığını göz önüne almış olan stratejileri bile boşa çıkarabilirler. Konjonktürel doğalarından dolayı, kendilerini mümkün kılmış olan yapıları sarsarlar.

Tahmin ve hesaplar ister istemez kısmi analiz ve kayıtlara dayalıdır ve olaylar bütünlüğüne denk düşmezler. Olaylar, tahminleri sarsarak, ayrılmış olan bu analiz ve sonuçları yeniden birleştirirler. En beklenmedik yerde bir hareket patlak verir, üzerini örtmüş olan olgu ve değerlendirmeler yığınının altından artık kendini gösteren durumu tamamen değiştirir. Böylece aslı unsurlar, özellikle de bilinen ve tanınabilir nitelikte olanlar, ortaya çıkar. Bu fonun önünde, toplumsal yaşamın ışıkları parlaklıkla kısa bir süre için görünür hale gelen yeni unsurları belirir.

Olaylar her zaman özgündür ama genel duruma yeniden massolunurlar; hususiyetleri de, analiz, atıf, yineleme ve baştan başlamalara hiç bir şekilde engel olmaz. Hiçbir şey mutlak olarak bakir değildir, kendini ‘arı’ sayan şiddet bile.

Durgun dönemlerde, durgunluğu koruyanların — tarihi küçümseyen ve aklını dengeye takmış olanların — lehine olarak, aşağı görülseler de, olaylar hem düşüncüyü, hem de pratiği yeniden harekete geçirirler. Düşünürleri rahat koltuklarından çekip bir çelişkiler dalgasına savururlar. Denge saplantısı olanlar kendilerinden emin gülümsemelerini ve iyi huylarını kaybeder. İç huzuru ve vicdan azabı, ideolojik etiketler ve çağdışı uygulama artıkları çöp gibi silinip süpürülür. Olayların etkisiyle, insanların ve fikirlerin gerçek yüzü ortaya çıkar.”²

(1) H. Bergson, *age*, Giriş II. Bölüm.

(2) Henri Lefebvre: *The Explosion: Marxism and the French Revolution*. 1968.

Lefebvre'in 1968 olaylarının hemen ardından kaleme aldığı bu manifestodan 'gerçekleşenin' gücü hakkında bir miktar fikir sahibi olabiliriz belki, ancak bu gücün kendinden menkûl olmadığını da göz önüne almalı. Nasıl, insan, içinde yaşadığı halin sınırlılıklarına rağmen, basitleştirilemeyecek bir potansiyele, olanaksızlıklar zincirinin yanı sıra, taşıdığı önceden kestirilemez bir olanaklar dizgesine de sahipse; ve nasıl, bu, insanın özgürlüğünün ötesinde, doğa dışı, fizik üstü bir dayanağa sahip değilse¹; 'gerçekleşen' in de, kendinden beklenilenin, tahmin edilenin ötesinde bazı yönleri, sezilebilecek bir yaratım gücü vardır.

'Gerçekleşen', ancak bu günden geçmişe bakarak görebileceğimiz ve değerlendirebileceğimiz, kişisel ilişkiler veya çok daha geniş bir yaygınlıkta, ölçütte ele alabileceğimiz bir olay ya da olaylar zinciridir. Niteliği ya da yaygınlığı bir yana, bu ayrımın getirdiği en önemli öge 'bu günden bakarak' değerlendirilmesidir. Bu günden geçmişe, yani trajedilere, kararsızlıkların içinde keşfedilmiş, kabullenilmiş kararlara, çırpınan, yokedilen etiğin başkaldırısına bakarak ele alınabilecek bir olgudur. Yaratıcı 'güç' ise olay(lar)ın bağrında taşınandır. Bu günden bakarak elde edilemez, o gün yaşanırken kendini zorla kabul ettirir. Ya olay(lar)ın akışının, kendi iç mantığının dayattığı bir seçenekler zincirinin tek bir halkasının onaylanması şeklinde bir zorunluluk halinde tezahür eder. Ya da olay(lar)ın gidişini değiştirmek, yönlendirmek için harekete geçen bir failin kimliğinde ve eyleminde içerilmiştir.

Bu güç, hikmetinden sual olunmaz bir fenomen olarak değil de, insanların yarattığı ancak insanları da etkileyen bir ilişkiler örgüsü olarak belirir. «Kafatası avcısı, azgın kraliçe Tarih'in» ihtirasına ve gücüne boyun eğmekten başka çıkar yol yoktu (olmayacak), itirafını benimseyenlere söyleyecek bir lafım yok. Ama en az bu iftiracılar kadar, olayların akışına kapılıp sürüklenmektense hareketsiz kalarak olayların akışının dışında kalmayı tercih edenlere de saygıda kusur etmemeyi gerektirecektir bu mantık. Gerçekleşen, bir yandan varolan durumdan kaynaklanan bazı seçenekleri, diğer taraftan da aranılabilecek ve belki de bulunabilecek bazı başka çözümleri her zaman için insanlara birlikte sunar. İnsan(lar)ın hangi çözümü benimseyip kullanacak-

(1) J. P. Sartre: *Les Temps Modernes* dergisinin tanıtma yazısı.

ları ise, kendi tasarım güçlerinin varolan durum içindeki konumları ile belirlenir. Gündelik yaşamın eleştirisi bu bağlamda bir değer, bir anlam barındırabiliyor olmalı bünyesinde.



Marcuse, durumun ve barındırdığı olguların analizinde eksik olan noktanın, işlemsel kavramlardan yoksunluk olduğunu belirtiyor *Tek Boyutlu İnsan*'da¹. Ele alındığı bağlam içinde, değişim meselesi irdelenirken, göz önünde tutulması gereken en önemli kavram 'yaşam biçimi' olsa gerek. Yaşam biçiminde değişimi hedeflemek, bir bakıma hedef ve ölçütlerin değerlendirmesiyle yapılabilecek bir şey, ancak diğer taraftan, kesinlikle sonsuzluğun eşiğinde aralanmış bir kapı izlenimini doğuran özellikleri de taşıyor. Bu anlamıyla, çabaları bazı noktalar üzerinde yoğunlaştırmaya yönelik bir strateji çizmeyi güçleştiren, optimumları parçalayan özellikler de ihtiva ediyor. Zira, tasarladığımız yaşam biçimi kendisine faaliyet alanı olarak toplumsal ilişkilerin olabildiğince marjinde kalan bir bölgeyi hedefliyor olsa bile, bir yandan yıktığı, öte yandan oluşturduğu kurumsallıkların insanı giderek paralize eden birer engel haline gelmeleri kaçınılmaz gibi gözüküyor.

Tüm bunlara karşın/birlikte, varolan yaşam biçimimizi öylesine değiştirmeyi umabilmeliyiz ki, artık hoşnutsuzluğumuz, zihnimizde mutlaklaştırdığımız bir yalnızlık, sadece feryat eden, sadece kendi kendini vazeden bir hoşnutsuzluk olmasın. Kendi kendimizle iç içeyken, baş başa kaldığımızda bile, 'tedirginliğimiz', çıkışsızlığın kendi kendisiyle baş başa kalması olarak yaşanmasın. Yaşam biçiminin tartışılıp sorgulanmasını, bütün varolan ve olası ilişkilerimizin değiştirilmesine yönelik bir projeksiyona bağlamayı önerebilmeliyiz.

Dönüşüm ve Gündelik Yaşam terimlerinin ardından insanın kafasına ister istemez, *insanlar arası ilişkilerin* taşıdığı güçlükler geliyor. Soru işaretleriyle donatılmış bir insan vardır karşımız-

(¹) Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man*, Böl. 4. (The Closing of the Universe of Discourse)

da. Soru işaretleriyle her karşılaştığımız yerde olduğu gibi, burada da kolaycılık damarı atmaya başlar beynimizde: tıp, tıp...

Pek çok yerde olduğunun aksine, burada bir isyan dalgası kabırır içimizde. Bu insanı anlamalı mı? tanımalı mı? olduğu gibi mi kabul etmeli yoksa? Ama niye? İçimdeki *'tedirginliğe'* bir artı işaretli faktör daha! Yoo, hayır! İstemiyorum!

«ve dedim ki kendi kendime, madem ki bir aşık olamam bu hoş sözlü zamanları şenlendirmek için,

• bir hain olurum ben de,

ve inatla nefret ederim bu günlerin boş zevklerinden.»¹ İşte, her şey açık, kendisi de itiraf ediyor zaten. Hain'miş! Etiket hazır, bir tek damgalamak kaldı. Ne kadar kolay değil mi? Acaba bu mu onun *tek, gerçek* yüzü? Bir lahzada ağzımızdan fırlayan Hayır! cevabını hakeden soru bu aslında. Karşımızdaki insanı sadece söyledikleri ve yaptıkları ile yargılamak kolay. O insanın ardında, çevresine ördüğü/örülmüş duvarların ötesinde çırpınan, ifade etmeye, anlatmaya, belirtmeye, hissettirmeye, sezgilere ulaşmaya çalışan, tüm savunma mekanizmalarını yıkmaya yönelen gerçek/gerçek üstü bir insan bulunduğunu göz önüne almak ise işin zor olan tarafı. Ve yine gerçek üstü ile gerçek arasında kayıp duran insanlar, tek tek insanlar, hakikaten bu yaratıkları anlayabilmek ve bu yaratıklarca anlaşılabilirlik güç bir zenaat. «Herhangi bir kişi yalnız sizin bildiğiniz insan değil, bilmediğiniz insandır aynı zamanda. Bu bilmediğiniz insanda, onun olacağı ve kendisinin de bilmediği insan vardır.»² bir de. Evet, herhangi bir kişiyle karşı karşıyayken, onun bir de potansiyel yaşantısını göz önüne alabilmek ne kadar hoş ve ne denli zor olurdu değil mi? Kalıpların, şemaların, soyutlamaların, otomatik olarak dilimizin ucunda bitiveren sözcüklerin ötesinde, sürekliğin peşindeki sezgisel düşüncüyü de devreye sokabilmek gerekli potansiyel insanı anlayabilmek için.

3. İsteyen ve konuşan, daha çok konuşan: insan

Düşünce ve tavırlarımızın tümü bilinçli değildir, bilinç ötesi kendini kesintisiz bir şekilde hissettirir. Olanın bilgisi, akıl yürüt-

(1) William Shakespeare: *Kral III. Richard'ın Trajedisi*, Prologue.

(2) Paul Valéry : *Mélanges*, 1931.

melerimiz ve oluşumun sezgisi, sezgisel düşünce. İşte, isteklerimizin temellendiği, vücut bulduğu dayanaklar. Sözcüklerin anlatmak istediğini anlattığı, isteklerin gerçekte belirtilenlerden ibaret olduğu binde bir görülse bile, 'isteklerimizi tartışmalı mıyız? ve tartışılabilirler mi?'

Sorun bir yerde, *bizim* olan isteklerimizi paylaşma sokmak değil, daha doğrusu bundan ibaret kalmamalı. Paylaşılmalı, iletişime sokulmalı. Birbirimizi tanımaya çalışmakla yetinmeyiz. Kendimizi gözler önüne sermekle, o'nu açığa çıkarmış oluruz. Bu da, o'na mesafe almayı, o'nu karşımıza almayı ve aynı zamanda yıkıcı olacak bir dönüşüme uğratmayı da beraberinde getirmeli.

İstekler tartışılabilir mi? tartışılmalı mı? sorusu iki düzeyde ele alınmalı: 1) Kendimizi bu şekilde, kendi kendimize ele verip, parçalamayı ve bölmeyi kabul ediyor muyuz? 2) Bu, açığa çıkarma, ele verme ve sonra da dönüştürme süreci, rasyonel formülasyonlar ve rasyonel davranışlarla gerçekleştirilebilir mi? Eğer böyle değilse, nasıl bir çalışmanın konusu olabilir ve bu çabanın kendisi (herhalde yine pek rasyonel olmayacak bir şekilde) nasıl dile getirilebilir?

Bu konu üzerine düşünürken, gözardı edilemeyecek bazı seçenekler türetmek mümkün :

a) İsteklerin hem kendi içimizde, hem de başkalarıyla tartışılabilir olduğu ileri sürülebilir. Eğer böyle bir tartışma ortamının sürekli varedilmesi mümkün ise, bu, Hobbes'un önümüze koyduğu ya Dev'e boyun eğme ya da helâk olma, korkulu ikileminden çıkışın radikal bir yolu olacaktır. İstekleri bir iç tartışma/hesaplaşma sürecinden geçiyor olarak görmek, elden geldiğince formüle ederek iletişime sokup, istenebilir değişimlerden geçceklerini kabul etmek, onların tamamen rastgele ve genelleşemez oldukları varsayımını gereksizleştirecektir çünkü.

Ancak böyle bir seçenek, ne kadar cazip gözükse de, mümkün değildir itirazıyla karşılaşabilir. Yadsınması oldukça güç bir görüş olarak denilebilir ki, isteklerin rastgele oluşu, insani varoluşun akli boyutuna görece olarak söylenmektedir. İstekler hiçbir formülasyona gelemeyecek ölçüde irrasyonel kökenlidirler. Bu yüzden de, bir iç tartışmanın dahi konusu olamazlar. İletilmele-

ri ve bir tartışma ortamında değişim geçirmeleri ise tamamıyla imkânsızdır.

b) Bunun aksinin savunulması, hatta mümkün olması istenir bir şey de değildir. Zira formüle edilen istekler, yoğunluklarından kaybederek istek olmaktan çıkarlar. Bu da hayatın fakirleştirilmesinin başka terimlerle ifadesidir.

c) Bununla beraber, böyle bir itirazın dayandığı yaklaşım tarzı da, Hobbes'un koyduğu karşıtlıktan bir çıkış yolu önermese de, bir çıkış umudu verebilir bizlere. İstek ve duygular, tartışılmaz, iletilemez olsalar da, yine de birbirimize *ulaşacaklarını* umabiliriz. Bunlar, rasyonel formülasyonlara başvurmadan da dışsallaştırılabilirler; hatta belki de, kendiliğinden bir eğilimle sürekli dışsallaştırılmaktadırlar. Hiçbir kurumsallaştırmaya icazet tanımayacak bir süreç içinde paylaşılabilirler. Başka bir düşünce de şu olabilir: Bir paylaşma aranacaksa, önemli olan istek ve duyguların dışsallaştırılma biçimidir. Rasyonel formülasyonlarla ya hiç ilişkisi olmayan, ya da sadece kısmen ilişkilendirilebilecek biçimler aranmalıdır. Böyle bir anlaşma umudu, tam anlamıyla bir umuttan ibarettir, sürekli ve belki de yaratıcı diye nitelenebilecek bir arama çabası dışında, hiçbir güveneye ya da stratejiye bağlanamaz.

— Doğrusu ya, soruya verdiğim cevaplar ürkütüyor beni bir parça. Belki de bir -d) — maddesi gerekli seçenekler arasında. 'Tartışabiliriz' cevabını dilimin ucuna dek gelmesine karşın kullanamadım. Ya da, bunu söyleyebilmekten bile korkuyorum?

— İşte buna cevap verebilmekten daha zor gelen hiç bir şey yok şu anda. Cevabını bildiğim ya da bilmediğimden kaynaklanmıyor asıl zorluk. Bu cevabı kelimelerimle ifade edememek beni korkutan.

— Tanımıyor musun coşkuyu? Acıdan ölen insanları hatırlamayı bilirsin, peki heyecanıyla ölen insanları duymadın mı şimdiye kadar? İçmeden sarhoş olanları görmedin mi? Ya insanlar niçin kullanıyorlar sanıyordun uyuşturucuları ve uyarıcıları? ama gereken azıcık toz değil, hiç olmazsa bunu biliyorum. Sadece bilincin, o, insanı küçülten bilincin ötesine geçebilmek, ve unutma, bilinç ile beraberce yapabilmek bu yolculuğu. Öyle bir an düşle ki,

tüm evren senin bir parçandan ibaret olsun, bir yadigar olarak beyninin arasına sıkışsın, sonsuzluğun ve sınırsızlığın sınırlarını çoktan geçmiş ol, denizlerdeki planktonlarla kanındaki alyuvarlar arasında hiç bir fark kalmasın, turuncuyu, ay doğarken hissettirdiği gizemliliğiyle olduğu kadar, en azından, güneş doğarken yarattığı açık pırlıtlısıyla da hatırla; ve gökyüzünde süzülen bir martıyla yanındaki iskemlede oturan insan arasındaki benzerliği keşfet. Kendi benliğinin dışındaki benlikler arasında bir benzerlik, bir çakışma, bir güzellik göremiyor musun hâlâ? Ve konuş, ve dokun, ve yaz, ve bak, ama gözlerinden yine hüznün okunmasın, küskünlüğün yerini coşkun bir pırlıltı, güçlü bir aşk duygusu alsın, böylece dışsallaş ki yaşadım, düşündüm, hissettim, sezdim diyebilesin ertesi sabah uyandığında, ve o bir anlık mutluluğun üzerine sifon çekmek zorunda kalmayasın, ve seninle uzadıkça kestiğin sakalın arasında bir fark belirsin ufukta. Eğer böylesi bir duyguyla çakışabiliyorsak, bak, işte o zaman tartışabiliriz özgürce seninle isteklerimizi. Ve o anda kim isteyebilir ki kendi gücünün ötesinde insanlar üzerinde hükümrانlığını geliştirmeyi, nasıl bir neden ileri sürüp çıkabiliriz güç avcılığına, ya da açgözlülüğümüze bir kılıf aramaya.

— Ya hissedemiyorsam böylesi bir duyguyu, nasıl çakıştırabilirim düşündüklerimi, hissettiklerimi, arzuladıklarımı? Duyarlılığımın bir sınırı var mı? olacak mı? olmalı mı? ben de bilirim Shakespeare'in insanlarını;

Çok kez bir kusur olur yaradılışında,
suçu da yoktur bunda,
kendi seçmemiştir çünkü doğuşunu.
Evet, tabiatından ya da bahtından gelen tek bir kusurla
damgalandı mı insan?

— Doğrusu ya, bunun yaşam biçimiyle pek âlâkası yok. Daha ciddi bir sorun gibi adeta; hiç hissetmediysen, ya da kaybettiyisen, yitirdiysen yaşamının bir anında, bir köşesinde bu duyguyu, yaşamla olan bağların üzerine ne söylenebilir bilmiyorum ki, bir vesile, bir araç, bir konu, ve belki de bir isim, *varlık* ve *hiçlik* arasında bir tercih yapabilmeyi sağlayacak bir imge, bir güvercin, bir martı, bir koku, bir dalga, bir kayalık, bir film, bir kitap, bir şiir, bir melodi, bir nota, bir söz, bir yaprak, evet çiçeklerin aşırı, apaçık görkemini yanında, derinliğin, yeşilliğin gizli mucizesi, ya da en iyisi dostum, bir insan ile karşılaşsın umarım, biliyorum, bu bir rastlantıdan ibaret kalacak, bir umut, bir ışık olacak, ansal güzelliğinin oluşup yıkılmasıyla sonuçlanacak, ama, yine, bir kez daha aranılabir böylelikle, yaşanmamış, ulaşılmamış olan, ve birbir-

lerinin üzerinde ya da en azından yanibaşında yükselecek olan niceleri, hem, nereden biliyorsun, belki de budur aradığımız 'bir başka insan', yavaş veya hızlı ama mutlaka doruğa tırmanan canlı. Anlaşılabileceğini ummasa da.....

Kişinin kendisi için kararlar alma ve bunları uygulama çabaları ile, başka insanlarla ya da kurumlarla ilişkileri arasında pratik bir bağ kurmada karşılaşılan güçlükler bunlar. Yaşamımıza ilişkin seçimlerin çoğu kez, başkalarının varlığı ve bizim onlarla ilişkilerimizden belki de rahatsız edici bir ölçüde bağımsızca gerçekleştiği, hatta başka türölüsünün de mümkün olmadığı izlenimini edinmeye müsait olduğu ileri sürülebilir.

Aşağı yukarı bilinen koşullar nedeniyle, zaten kendi yaşamını en kısıtlı, asgari ölçüler içinde hale yola koyma endişesiyle, tamama yakın zaman ve enerjisini tüketen insanın, böyle bir sorunun üzerinde düşünmeye, hatta farkına varmaya bile imkânı kalmadığı söylenebilir. Ancak yukarda 'belki de' ibaresiyle beliren rahatsızlık duygusu, o bitmez tükenmez *'tedirginliğimiz'* den bir parça var ki, böyle bir açıklamayla yetinmekten alakoyuyor beni. Sorunun salt dönemlere ve koşullara bağlı olduğunu düşünebilsek, onun bir çözümü olduğu ve bu çözümün de pekâlâ bulunabileceği umudu, bu rahatsızlığa bir hayli gem vurabilirdi. Tersine, koşulların, içinde yaşadığımız durumun böyle bir sorunu gündeme getirmeleri memnuniyet verici olmalı. Zira, cebelleşmenin bedelinin yüksek olduğu, ama cebelleşmeye en çok değen sorunlardan biri bu.

4. Çağlar boyu çekştirilmiş bir konu: insan

Çok konuşulmuş, çok yazılmış; tüm bunları incelemek, özetlemek, tasnif etmek, ve daha pek çok şey, bilmem gerekli mi? Belki bu tür bir çalışma ileri sürülecek tezleri sağlamlaştırmak için vazgeçilemezdir, ama sağlamlaştıırılacak tez varsa!

Benim niyetim, insan doğasına atfedilegelmiş iki temel özellikten hareketle, spekülâtif bir iki saptama ve ardından gelen yorumlamaların ötesine pek geçmiyor. Spekülâtif olması, Euklidci dünyanın naçizane bir hediyesi: her sapanın birbirinden leziz iki

ucu vardır! Yoruma açık olan nokta ise, insanoğlunun sopa, tahta, kütük, kalas, ya da odun'dan farkının ne olduğu! (Doğru dürist bir cevabının bulunacağı umulmasa da bu konu üzerine düşünülmelidir bence. Böylelikle imbikten süzülen umutsuzlukların arasına bir iki ümit damlası karışır belki de. Ümit ise «yaşatır, ama, gergin ip üzerinde»¹.)

Ontolojik manzumelerle desteklenen bu 'iki temel özellik', olumlu ve olumsuz yönleriyle beraber, *bir etik yaratma çabası* olarak değerlendirilebilir. Birazcık da abartarak iki seçenek olarak ifade edeceğim bu düşünce sistemleri, sonuçları itibarıyla, karşıt noktalara varabilirler: birincisi etik çabasını *bireysel* düzeyde temellendirirken, ikincisi ise bu çabanın, ancak ve ancak *kollektif* düzeyde gerekli ve geçerli olabileceğini ileri sürer.

Birinci seçenek, hiçbir kurumsal sınırlamaya bağlı kalmaksızın, bireyin, özgürlüğünü tam olarak yaşayabileceği alanları yaratmasını savunmakta, kişinin ahlâki, estetik, ya da herhangi bir anlamıyla olumlu saydığı bir yaşam biçimini titizlikle ve yoğunlukla sürdürmesini öngörmektedir. İkinci seçenek ise, *kişinin* kendisi için istediği herhangi bir yaşam biçimi ile başka insanların, yani bir çevrenin varlığı, varoluş biçimi arasında içsel, reddedilemez bir bağ görmektedir. Birimi ne olursa olsun, bir toplumsal çevrenin istenilen tarzda varolması, sadece kişinin kendi istediği gibi yaşayabilmesinin 'dışsal' koşullarını oluşturuyor olarak görülmez; bu ikisi, yani 'istenilen çevre' ile 'kendi istediğimiz yaşamımız' aynı ve tek bir bütün olarak kavranabilir kılınmaya çalışılır.

Birkaç cümleyle bu özetleri bir nebze olsun açmaya çalışalım. Belirtilmesi gereken ilk husus bu ikilinin gerçekte pek çok versiyon içerebilse bile, geçmişte ve bugünlerde yaşanan iki süreçle olan paralelliğini keşfedebilmek için arkeolog olmak gerekmiyor, diğer taraftan eğer hakkettikleri ölçüde tartışılırsa ulaşılabilecekleri ekstremelerin benimsenen pratikleriyle uygunluğunu ileri sürebilmek oldukça güç. Birinci seçeneği tek kelimeyle ifade etmeye kalkışırsak 'özgürlük' tanımını kullanmamız gerekli. Ancak kısıtlamasız, tümüyle bireyin istemlerine bağlı ve bireyin elde edebileceklerini gerçekleştirmeye yönelik. Bu bireysel ko-

(¹) Paul Valéry : *Mauvaises Pensées et Autres*, 1942.

num, toplumsal planda hiçbir dolayımaya yer vermeyen, kişisel bir evrende temellendirilen, *saydamlığı* ön plana çıkarılan bir birlikteliğe uygundur. Ütopyası gerçekten de ekstrem noktalara götürülebilecek tek seçenektir bir anlamda. Zira, uygulanması sürecinde tek bir değişkene sahiptir, o da bireyin kendisinden başka bir şey değildir. Varoluşun dışavurumu açısından kelimeleri bile reddeder bir konuma kolaylıkla sürüklenebilir, dil'i de bir dolayım olarak kabul etmek kaydıyla bu saptama içsel tutarlılığına kavuşur, ve geriye tek bir seçenek kalır: o da varolanın aksiyonudur. Herhangi bir iletişim sistemine de gerek kalmayacaktır varolanlar arasında, madem ki ütopyamızda tüm insanlara yer veriyoruz, bireyler kendi aralarında kurumsal bir yapıya dönüşmeyle sonuçlanacak hiçbir dolayımaya razı olmayacaklardır.

İkinci seçeneğe gelince; kendi isteklerimizle tam anlamıyla bağdaşabilen bir toplumsal çevrenin varolmasını gözetmek, kendisi de bir istek olan bir görüştür. Anlamalı bir istek olabilmesi için de, bu bağdaşmanın bir şekilde tasarlanıyor olması gereklidir.

Böyle bir tasarımın başlıca iki biçimi akla geliyor; birincisi, kendi isteklerimizi asgari ölçüde karşılayan, onlarla uyum gösteren bir toplumsal çevrenin zaten varolduğudur. 'Asgari' yeterliliğin nasıl kavranacağı sorunu bir yana bırakılacak olursa, bu durumda sadece ahlâki ayrımları, duyarlılık tarzları, yaşama alışkanlıkları gibi yönleriyle sözkonusu çevrenin temel özelliklerinin içselleştirilmesi gerekecek ve bu, görece kendiliğinden ve kolaylıkla olabilecektir. 'Zaten varolan toplumsal çevre', bugünkü haliyle genel olarak dünya, millet, ya da aile olabilir.

'Zaten varolan çevreyi' bir kenara bırakırsak bu görüşün tutarlılığı üzerine hiçbir şüpheye mahal yoktur. Ciddi bir tartışma konusu olabilecek güçtedir. Ancak, yine de bu yazı içinde değerlendirilmesi de zorunlu değil bence.

İkinci ihtimal ise; istenen nitelikte bir toplumsal çevrenin henüz varolmamakla birlikte, oluşacağı ya da oluşturulabileceğinin kabulü ile tartışılabilir hale gelebilir. Eğer kendi isteklerimizle uyumlu bir oluşumun kendiliğinden gerçekleşeceğine dair bir güvencemiz olduğunu düşünmüyorsak, bir çeşit angajman sürecini de içeren bir oluşturma eylemi tasarlamak gerekir. Hiç

değilse başlangıçta kendi isteklerimizin toplumsal oluşum ile uyum içinde bulunmadığı bir veri olacaktır. Hatta, istenen yaşam biçimi ile istenen çevrenin uyumlu bir bütün olması isteği bile, kendisi toplumsal düzeyde varolmayan bir istek olarak görülebilecektir. Dolayısıyla süreç, kendi isteklerimizin toplumsal düzeye taşınması, orada varedilmesi, geçerlilik kazandırılması olarak tanımlanabilir. Ancak, böyle bir sürecin sonunda, isteklerimizin kendimize ait olmaktan çıkacağını varsaymak biraz güç; daha çok kişiye ait isteklerin, sürekli olarak *genelleştirilmeye* çalışılmasından sözedilebilir.

Bu iki seçeneğin dayandığı anlayış, ya belirli bir konjonktürde ifadesini bulan durumların dayattığı, ya da mevcut durumun dışında da değerlendirilebilecek bazı gelişmelerin kişiler veya gruplar üzerindeki farklı etkilerinin güçlendirdiği bir zayıflık duygusuyla kabullenilen, çıkışsızlığın kurtarıcısı olarak değerlendirilen, varolanın güvenilirliğini istismar eden, yeni olanın, gündeme gelebilecek olanın tehditini ve güçlülüklerini göğüslemeyen bir zihniyetin doğal ifratıymış gibi geliyor bana. Bugünden bakarak, her iki anlayışın da bu ölçüde savunulmasının karşı konulamaz bir mahkûmiyet olarak hissedilmediği bir yaşantı tasarlayabilmek oldukça güç. Ne var ki, yeniler, istenirler de bu güçsüzlüğün kıyısına köşesine serpiştirilmişler belki de; günden güne sorgulanan, dolayısıyla değerlenen yaşantımıza bir yön vermeye kalkıştığımızda, *ya* ucuzca elde edilebilecek bir güvenle desteklenen tutarlılıklar : tutarlılıklarımızı savunalım! onları sevelim, koruyalım, geliştirelim! onlar bizim! *Ya da...*

5. Mümkün olmayanı arayan, mümkün olduğunu gören: insan
Tutarlılıklarımıza 'mümkünlük' ve 'istenirlik'leri açısından da bakabiliriz. Uç noktalarda ifade edilmiş olmakla beraber, her iki anlayışın da kendilerine özgü cazibelerinin varolduğu söylenebilir. Haliyle, zorlukları da. Böyle olunca, her biri için hem 'istenir bulunuyor mu?', hem de 'mümkün mü?' sorularını ele almak gerekiyor. Ancak, mümkün olmayan şeyler de istenebilir-1968'de duvarlara yazılanlara göre, menapoz dönemini yaşayan dünyamızda, realist'in ayırdedici özelliğidir 'imkânsızın istenmesi'.

Dönüşüm çözümlenebilir sorunlarla uğraşıldığı müddetçe gerçek anlamını bulamaz herhalde. Çözümsüz sorunlarla da cebelleşmeyi içerir, ve bu çabalama sürecinde gerçekleştirilir.

'Mümkün mü?', istenilen şeyin nesnel koşullarının değil, kendi niteliğinin, anlamının, içsel sorunlarının tartışılmasıyla, bir diğer deyişle 'istenirliğe' tabi olarak, düşünülmeli.

«Mümkün şimdinin geçmişteki serabıdır»¹ diyor Bergson. Gerçekleşmemiş herhangi birşeyi düşünün; bu, onun bundan sonra da gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez. Ancak, gerçekleşmesi için ilkin mümkünlüğünün tartışılması gerektiği anlamına da gelmemeli. 'İmkân'ın iki farklı anlamından sözedilebilir. Bu sözcük çok fazla kullanılırsa, maalesef iki anlamın arasında bocalayıp durmaya başlanıyor. Birinci anlamı, gerçekleşmesinin önünde herhangi bir engel olup olmadığı ile ilgili. İkinci anlamı ise, gerçekleşmemesi için hiçbir neden bulunmaması şeklindedir ki, bu anlamıyla, negatif bir sınırlamadan pozitif bir gerekliliğe doğru ilk ciddi adım atılmış olur. Mussorgsky, 1867 yılında Çıplak Dağda Bir Gece'yi bestelemiş. Bestelenmeden önce bu eser mümkün müydü? Eğer gerçekleştirilmesi yolunda aşılamıyacak hiçbir engel yoktu anlamında ise, evet mümkündü. Ancak, müzik bilgisine sahip genç bir zihnin de pekâlâ bu senfonik şiiri, tıpkı Mussorgsky'nin gerçekleştirdiği gibi besteleyebileceği, ya da — biraz daha ileri gidelim — bunun gerçekleşmeden önce bir fikir olarak varolduğu şeklindeki pozitif belirlemeye kolay kolay cesaret edilemez herhalde. Ama buradan çıkan sonuç, gerçekleşmeden önce bu bestenin ne sanatçının zihninde, ne de bir başka zihinde 'mümkün' niteliğiyle varolmadığıdır. Mümkünlük gerçekleşmeyle, yaratılmayla tanımlanan bir özelliktir ve pozitif anlamıyla geçmişe olduğu kadar geleceğe de aksettirilen yanılsatıcı bir nitelemedir.

Mümkünlüğü bir yana, istenirliği açısından da oluşturduğumuz iki kategorik seçeneği ele alabileceğimize göre, bu kez de 'istenir mi?' sorusu kalıyor geriye.

Birinci seçenek kişinin özgürlüğünü sınırsızca, sonsuza değin yaşayabilmesinin arzulanmasından başka bir şey değil. Bundan hiçbir taviz veremez. Ama, eğer gerekirse, kendi özgürlüklerini yaşayan başka bireylerle etkileşimden vazgeçmeyi, ya da en azından sınırlamayı da kabul edecek mi?..

Kendi yaşamımı özgürce kuruyorum. Diyelim ki bir çeşit projeksiyon sayılabilecek böyle bir kurma işleminde başkalarıyla belli bir etkileşime de yer var. Diğer taraftan, bu başkalarından

(¹) H. Bergson. *age*. s. 137.

biri kendi özgür yaşamını kurarken, farklı (belki de hiç olmayan) bir etkileşme tasarlıyor olabilir benimle. Yani, benim ona kendi yaşantımda vermek istediğim yerle, onun kendi yaşantısında benim için lâıyk bulduğu yerler çakışmayabilir.

Böyle bir durumda, yaşam biçiminin özgürce oluşturulması nasıl tasarlanabilir? Rastlantılara mı bel bağıyalım bundan böyle? Ya da yaşantılarımızın birer seçeneksizlikler zincirinden ibaret olduğunu hemen kabullenecek miyiz? Eğer bir çakışma sağlanmaya çalışılırsa, bu, her iki bireyin de özgür bir kendiliğindenlikle tasarladığı etkileşimler dışında, bir başka etkileşim gerektirecek. İşte, yaşam biçimi tasarılarımıza bir ek! İstenir olmanın ötesinde, gereken, gereksinilen bir etkileşme. Tam anlamıyla doğrudan değil artık; ve kendiliğindenliğin dışına her çıkış bir *dolayım*'ın ifade bulmasıdır. Özgür tasarımıımıza *gerekli* eklentiler yapmaktan, dolayımardan kaçınmak istiyorsak, kendiliğinden çakışmalarla yetinmemiz *gerekecek*. O halde, tasarımıımızda ya dolayımli bir genişleme, ya da sınırlayıcı bir daralma.

Belki de yaşam biçimi tasarımıımızda, etkileşimlere hiç yer vermeye kalkışmamak en hayırlısı olacak. Bu *koşulla* hem *tutarlı*, hem de *özgür* olabiliriz belki. Eğer bir koşul değil de, daha baştan istediğimizin ta kendisiyse bu, pek de önemli bir sorun kalmıyor geriye. İşte, birinci seçeneğin istenirliğı!

Ya ikinci seçenek? Herkesi içermeye yönelmiş bir tasarım, tutarlı olduğu ölçüde etkileşme ve benzeri konulardaki çakışma ve uyum gibi sorunların üstesinden gelecektir. Böylesi bir sistem kurabilmişsek — değişiklik yapma imkânına da her zaman sahip olduğumuza göre — uygulanması kalacaktır geriye sadece. Evet, çok zor olabilir, ama çabalamaya değer gözüküyor.

Yalnız, bir tuhaflik da yok değil; herkes için kurduğumuz bu bütünsel tasarım her zaman bizim bir isteğimiz ve çabamız olarak kalıyor. Ta ki gerçekleşene kadar. Başlangıçtan beri hep kendimize ait olan, sonuçta bizim olmaktan çıkıyor, toplumsallaşıyor/genelleşiyor. Bunun mimarı ve amelesi de yine kendimiz.

Bir 'aydın despot'un halkı tarafından sevilme istemesi gibi, ya da Sartre'ın *Siyaset Çarkı*'ndaki 'vicdanlı despot'unun halkının nihayetle kendisini asmasını umması gibi. İsteklerimiz doğrultusunda ilkin toplumu değiştiriyor, sonra da ona tabi oluyoruz.

Kişinin istekleriyle uyum içinde bir toplumsal oluşum öngörülüyorsa, bu, kişinin eseri olacak; yani, onun isteğinin, iradesinin, girişiminin ve becerikliliğinin sonucu. Kişinin kendi yaşam biçimine ilişkin istekleriyle, toplumsal varoluş tarzı arasındaki içsel bağlantıdan artık, bu durumda sözedilemez. Kişisel girişim toplumu dışardan etkilemeye çalışıp, bunu başarabildiği ölçüde, kendini ona bağlı sanıyor/gösteriyor.

O halde, ikinci seçeneğin istenirliği de, varolan toplumsallığın benimsenmesi çerçevesinde.

Şimdi, eğer bu «mümkün»lerin her ikisi de istenir bulunmuyorsa, ne bireysellikten ne de toplumsallıktan kaçış yok demektir. Öte yandan, aslında izafi olarak tanımlanması zorunlu olan mutlak bir yalnızlıkla, genellikle beğenilmeyen 'varolan toplumsallık' arasında bir tercih yapmak zorunlu olmayabilir.

Bize cazip gelen bir ya da binlerce durumla karşı karşıyayız sonuç itibarıyla. Bu durumların tek, ikili, ya da binlerce olması, iki ekstrem nokta arasında tercih edilebilecek sonsuz sayıda seçenek olmasından ileri geliyor –ekstremlerin lezzetinden yanına yaklaşılmıyor.

Herbirimiz bu seçeneklerin birinin ya da birkaçının üzerinde bulunuyoruz. Başkaları neden farklı yerlerde diye sorduğumuz oluyor, ve bu farktan rahatsızlık duyabiliyoruz ('tedirginliğimiz' sürebiliyor). Bazen de kendi kendimize 'neden tam da bu noktadayım?' diye sorduğumuz olabiliyor, genellikle tasarladığımız bir başka seçeneğe öykünerek gerçekleştiriyoruz bunu. Öyleyse, eğer bir yolu bulunabiliyorsa, sadece konumlarımızı değil, bize cazip geleni de tartışma konusu yapmak durumundayız. Böyle bir tartışma da olsa olsa 'etik' sıfatını alabilir.

6. Çarmıha geren ve gerilen: yine insan

Aslında bu bölümün adı 'sonuç' olmalıydı. Ama bana sonuç olarak bir şeyler söylemek çok zor geliyor. Bir sonuç bölümü yazmak, bir tabloya atılan son fırça darbelerine benziyor. Tablo biter, her şey gözler önünde, açık, net. Her şey bir yana tablonun net olup olmadığı gibi bir sorun var ki, çok daha rahatsız edici belki de. Ama, zaten hiçbir zaman, düşünebildiklerimin, bir Vermeer tablosu gibi basit, sade, ama dondurulmuş an'ı yakalayan, ya da bir Breughel tablosu gibi karmaşık, çok yönlü, ama yine de netliğinden hiç bir şey kaybetmeyen bir görün-

tü halinde sergilenebileceğini düşünmüyordum. Sonuç itibariyle yaptığım iş nedir? Yazmak, yani sözcükleri, yeniden yeniden tanımlanmaya muhtaç sözcükleri, ard arda getirmek, bir metin oluşturmak, dışsallaşmak. Doğrusu ya, iki dakika önce kullandığım bir sözcüğü bile şimdilerde bir kez daha kullanabilmek için iki kez düşünmeye ihtiyaç duyuyorum; bir kez daha cesaret edebilmek o sözcüğü kullanabilmek için, ve bir kez daha cesaret, o sözcüğe aynı anlamı çekinmeden yükleyebilmek için. Benzer bir kaygıyı, Sartre da şu *sözcüklerle* dile getiriyor:

«Kullandığım araçların bile onlara ait olduğunu, seziyordum: örneğin sözcükler: isterdim ki salt kendime ait sözcüklerim olsun benim. Ama, dağarcığımdaki sözcükler kimbilir kaç bilinçte sürüklenip durmuş olanlardır; başkalarında edindikleri alışkanlıklar uyarınca benim kafamda da kendiliklerinden diziliveriyorlar, ve size yazarken onları kullanıyorsam da, bir yandan da kendimden dehisimli tiksiniyorum.»¹

Ama, sonuç yine de yok. ‘Neden’ sorusuna, iki sebep gösterecek kısmi bir cevap verebilirim. Bir bakıma tek bir yazı ile tüm bir yaşam aktarılamaz herhalde, ve sonuç, yaşamla beraber başlayan, yaşamla beraber biten, ama yine de tanımlanmadan kalan bir sözcüktür.

Buna rağmen ve bununla birlikte yazmak, işte bu da istenir bir şey. Tamamlanmadığı müddetçe hoş bir ütopya gibi sürecek, ama tüm bunları kaleme alırken, ‘mezarlıklarla ütopyalar arasında, ikincilerde bazen bazı şeylerin tesadüfen değişmesi dışında önemlice bir fark yoktur,’² eleştirisini aklımızdan çıkarmayalım. Mutlu (ya da kötü) bir son olmadı şimdiye dek, herhalde bundan böyle de olmayacak. Öte yandan, bu uğraş içinde çeşitli kıstaslar, normlar geliştirmemiz gerekli. Bu normlar bir kez oluşturulduktan sonra da, onları yok edebilmek için gerekli her türlü çaba sarfedilmeli. Yani bir anlamda, hem ikonoklast hem de ikonoplast özellikler taşıyan bir insan olabilmek gerekli.

Tarih boyunca ikonoplast’larla ikonoklast’ların her zaman ayrı ayrı kişiler olduğunu düşünmek, doğrusu ya oldukça moral bozucu bir ayrıntı bu. İnsan kendi yarattığı bir şeyden ayrılırken, içinden bazı şeylerin kopup gittiğini hisseder, bir kurucu olduk-

(1) J. P. Sartre : *Erostrate*.

(2) R. Dahrendorff: ‘«Out of Utopia’: Toward a Reorientation of Sociological Analysis».

tan sonra, aynı ölçüde bir çabayı, yine aynı konu üzerinde, bu kez yıkıcı olarak harcayabilmek, psikolojik yıpranmayı ve parçalanmayı yaşamın en doğal parçası haline getirebilmek, işte zor bir 'zenaat'. Ne Faust çok istemekle beraber Mefisto'yu yok etmeyi kabullenebildi, ne de Robespierre kırbaç zoruyla Cumhuriyetin ilkelerini ezberletmekten kaçınabildi. Eğer bir ütopyadan söz ediyorsak, o ütopyanın sadece ve sadece bir *an* için çok hoş olacağını, o *an*'ın ertesinde eleştirinin yeniden boy göstereceğini de peşinen kabul etmek gerek.

Ama, yine de, yapılacak tabloda o *an*'ın resmedilmesi gerekmiyor mu? denirse; bir Vermeer ya da daha iyisi bir Breughel olmak da gerekse bile; çocukça da olsa, samimiyetle söyleyebileceğim bir *Haydi!* var her şeyden önce.

Şöyle buyurmuş Nietzsche:

«İyilere bakın! Doğrulara bakın! En çok kimden nefret ediyorlar? Değer verdikleri şeylerin yazılı olduğu levhayı kırıandan — kırıcıdan, caniden: —ama bu, yaratıcıdır. İyiler yaratamazlar: Daima sonun başlangıcıdır onlar. Yeni levhalara yeni değerler yazanları çarمیha gererler, geleceği kendilerine feda ederler. İyiler sonun başlangıcı olmuşlardır hep.»¹

Ama bu da yetersiz kalıyor; hem iyi, hem kötü; hem doğru, hem de yanlış olmalı bir başka insan. Ve her *an*'ın ötesinde kendi kendini çarمیha germeli, bir kötü olabilmek uğruna ki, bu işte zor olan.

(1) Friedrich Nietzsche: *Böyle buyurdu Zerdüşt*.



Zihinlerinin ürünleri olan fikirler ve tasarımlar, onları egemenlikleri altına alacak kadar güçlendiler, yüceltildiler. Yaratıcılar, kendi yaratılarının önünde boyun eğdiler...

Bu fikirlerin baskısına karşı ayaklanalım!

K. Marx, *L'Ideologie Allemande -- Préface*

Chantal Mouffe

Cinsiyet Sistemi ve Kadınların Bağımlılığının Söylemsel Kuruluşu*

Sorun

Sosyalist feministlerin görevini, hem teorik hem de pratik açıdan, nasıl ele aldığımıza ilişkin bazı düşüncelerimi ortaya koyacağım. Sosyalist feministler arasında mücadelelerinin hedefi üzerine yaygın bir anlaşma var: sınıf ya da cins egemenliğinin olmadığı bir toplum yaratmak. Kullanılacak araçlar ve önceliklerin sırası konusunda ise birçok tartışma var.

Bazılarına göre, bugün asıl görev, kapitalizm ile kadının ezilmesi arasındaki zorunlu bağları açıklayacak ayrıntılı bir teoremin geliştirilmesi olmalıdır. Onlara göre, feminist ve sosyalist mücadele için gerekli olan siyasal birlik ancak bu temel üzerinde kurulabilir. Bu düşünce çizgisi, kendi konumunu ortodoks Marksizm ve onun sınıf indirgemeciliğinden ayırmaktan yanadır. Bunun gibi, radikal feministlerin, cinsler arasında temel bir

* Bogota'daki Colombia Ulusal Üniversitesi'nde, daha sonra da City University of London'da felsefe dersleri veren Mouffe, üniversiteden ayrıldıktan sonra felsefe ve siyaset kuramı üzerine çalışmalarını sürdürmüştür. 1979'da *Gramsci ve Marksist Kuram* adlı bir kitap yayımlamıştır. Ernesto Laclau ile birlikte hegemonya ve sosyalist strateji üzerine bir kitap hazırlayan Mouffe'nin «Cinsiyet Sistemi ve Kadınların Bağımlılığının Söylemsel Kuruluşu» adlı yazısı, *Das Argument* dergisinin Almanya'da uluslararası sol içinde düzenlediği bir tartışmaya sunduğu metindir. Yazı, Sakari Hänninen ve Leena Paldán tarafından derlenen, Argument-Verlag yayınevi tarafından 1983'de İngilizce yayımlanan *Rethinking Ideology: A Marxist Debate* adlı kitaptan alınarak çevrilmiştir.

biyolojik karşıtlık olduğu ve bunun tüm diğer baskı biçimlerinin de kaynağı olduğunu varsayan cins indirgemeciliğinden de kaçınmak ister. Onlar kadınların ezilmesini, iki egemenlik yapısı karşısındaki konumlarının bir sonucu olarak ele almayı amaçlarlar: kapitalizmin ekonomik sınıf yapısı ve erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini sağlama alan ataerkil hiyerarşi.

Bu «kapitalist ataerkillik» teorisini ayrıntılı olarak işlemeye yönelik tüm çabalar yetersiz kaldı. Temel zorluklardan biri, Marksizm ve radikal feminizm gibi iki farklı sorunsalın kavramlarını bir araya getirme sorunundan doğmakta. Bazı yazarlar, ataerkillik kavramını Marksist çözümlemeye uyacak biçimde yeniden tanımlamaya kalkıştılar; örneğin, kavramı, «toplumsal yeniden üretim ilişkileri» açısından yeniden formüle ettiler. Bu, cinsel hiyerarşiyi, biyoloji temelinde değil de erkeklerin kadınların emeği ve yeniden üretim kapasiteleri üzerinde uyguladıkları denetimden kaynaklanan ilişkiler temelinde ele almak anlamına gelmektedir. Ailede kurumsallaşan bu ilişkilerin, kapitalist üretim tarzının kendini yeniden üretmesinde temel bir rol oynadığı savunulmaktadır. Böyle bir çözümleme, ataerkilliğin tarihsel materyalist bir çözümlemesi olarak sunulmuştur. Ancak, kapitalizm ve ataerkillik arasındaki zorunlu ilişki asla gösterilememektedir.

«Kapitalist ataerkillik» teorisinin bütün değişik biçimlerinin ortak sorunu, «kadının ezilmesi» diye tek ve bütünlüklü bir olguyu varsaymalarıdır; bu olgu, tek bir teoriyle açıklanması gereken tek bir nedenin sonucu olarak görülmektedir. Ama böyle bir görüş, veri olarak alınan tek ve bütünlüklü bir öznenin, çeşitli mekanizmalar yoluyla ezilmek üzere orada duran bir «kadın»ın, var olduğu anlamına gelir. Bu görüşte, veri alınan öznenin bütünlüğünü kuran şey, «dişi olma» durumudur. Dolayısıyla, kadınlar, biyolojik ve psikolojik olarak veri kabul edilir. Oysa böyle bir yaklaşım, feminizmin en önemli açılımı olan, erkekliğin ve kadınlığın toplumsal olarak kurulduğu teziyle çelişir; bu yüzden birçok sosyalist feministin bu yaklaşımı benimsememeleri beklenir. Ne var ki, bu görüşün savunucuları, bu ihmalin kendi sorunu koyuş biçimlerinden kaynaklandığını görememekte ve özcülüğe (*essentialism*) düşmemek için «kadının ezilmesi» sorunsalından hepten vazgeçip sorunu tümüyle yeni bir biçimde formüle etmek gerektiğini kavrayamamaktadırlar.

Cinsiyet Sistemi

Şimdi, bana göre feminist teorinin izlemesi gereken en ilginç yolu tartışmak istiyorum. Kadının bağımlılık ve ikincilliğinin değişik pratik, söylem ve kurumlarda nasıl kurulduğunu ve «cinsiyet sistemi»nin (*sex-gender system*) üretilişi olarak adlandırdığım şeyi inceleyeceğim. Bu terim Gayle Rubin tarafından önerilmişti. O bunu, «bir toplumun, biyolojik cinselliği insan faaliyetinin ürünlerine dönüştürmesini sağlayan ve bu dönüştürülmüş cinsel ihtiyaçların tatmin edilmesini sağlayan bir dizi düzenleme» olarak tanımlamıştı.

Yalnızca «erkeklik» ve «kadınlık» niteliklerini değil, aynı zamanda ikisi arasındaki ilişki tipini de tanımlayan böyle bir sistem, kurulan hiyerarşinin tipine göre erkek ya da kadın egemenliğini içeren eşitlikçi bir sistem olabilir. Bilinen toplumların çoğunda erkek egemenliğini içeren bir cinsiyet sistemi vardır, ama cinsler arasındaki bu ayrılık biyolojik farklılıkların bir ürünü değildir ve her zaman için toplumsal olarak kurulur.

Cinsiyet sistemi kavramı «ataerkillik» ya da «toplumsal yenden üretim ilişkileri» kavramlarından çok daha yararlıdır. Çünkü sorunun asıl kaynağını göstermektedir: kadınların «kadın» olarak zorunlu ikincillik ve bağımlılığı toplumsal olarak kurulmuş bir ilişkidir ve değersizleştirilmiş bir «kadınlık» kavramının, dışının anatomik farklılıklarına bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Bence, cinsiyet sistemi kavramı, feminist teori için vazgeçilmez bir kavramdır; yapılması gereken de bu sistemin üretildiği ve yeniden üretildiği kurum, pratik ve söylemlerin çözümlenmesidir. Bu, aile ve cinselliğin özgül alanının yanı sıra ekonomik, kültürel, siyasal ve hukuksal pratikler de dahil, kadınlık ve erkeklik arasındaki ayrımın geçerli olduğu tüm toplumsal pratiklerde cinsiyet farklılıklarının üretilişini incelemek anlamına gelir. Bazı feministler cinsiyet sistemi kavramını kendilerine mal etmekle birlikte, bunu, bu sistemi önceleyen ve başka bir yerde kurulan cinsel ayrılığın ideolojik ifadesi olarak ele alıyorlar. Temel/üstyapı ayrımının ekonomist sorunsalı içinde kaldığı için, bu yorumun pek savunulabilir bir tarafı yok. Hiçbir cinsel ayrılık kendini önceleyen bir uzlaşmazlığın ifadesi değildir. Bizim bakışımız cinsel ayrımı cinsiyet sisteminin bir sonucu olarak ele almayı gerektirir. Bu açıdan, *Masculine/Feminine* dergisinin önerdiği görüşten ayrılmaktadır.

Onlarla, tüm diğer toplumsal pratiklerde *a posteriori* ifadesini bulan temel bir cinsel ayrılık düşüncesine karşı olma bakımından anlaşmakla birlikte, tüm çeşitlilik ve heterojenliklerine rağmen, cinsel farklılıkların kurulduğu tüm yapılarda yürürlükte olan sabit ögeyi saptamanın da önemli olduğuna inanıyorum: bu yapıların tümü, kadınlığı, erkekliğin ikincil ve bağımlı kutbu olarak kurar. Sistematik etkileriyle bir cinsel ayrılık oluşturan bir cinsiyet sisteminden söz edebilmemizin nedeni tam da budur. Heterojenliklerine rağmen, söylemler ve pratikler tek başlarına değil, birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde oluşurlar, birbirlerine tepki gösterirler. Bu nedenle de, ortak bir etki doğurabilirler.

Bu, kadınların bağımlılığının tek bir nedeni olduğu anlamına gelmez, ama şunu ifade eder: bir kere dişilik ile kadınlık rolü arasındaki anlam bağlantısı kurulup, kadınlığa özgül nitelikler yakıştırıldığında, bu «hayali gösteren» değişik toplumsal pratiklerde gayet somut etkiler doğurur. Kadınlığı oluşturan anlam-lamaların tümünü biçimlendiren genel bir kategori olarak «bağımlılık» ile, bağımlılığın somut biçimlerini oluşturan çeşitli pratiklerin özerk ve eşitsiz gelişimi arasındaki güçlü ilişki bu şekilde kurulur. —İkinciler, değişmez bir kadınlık özünün değil, kurulmakta olan bir özün ifadesidir; bir toplumda kadınlık konumuna yakıştırılan simgeler temel bir rol oynarlar. Karşılık olarak, somut bağımlılığın değişik biçimleri de bu simgelerin beslenmesine ve yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar. — Bu noktada değişmesi gereken toplumu kavrayış tarzımızdır. Bence, toplum, bir toplumsal ilişkiler çeşitliliği olarak görülmelidir; bu farklı ilişkiler, toplumsal formasyona *a priori* bir birlik sağlayan tek bir mantıkla açıklanamaz. Bununla birlikte, her zaman için, siyasal düzenlemelerin ve hegemonya mücadelelerinin sonucu olan birlik biçimleri vardır.

Sonuç olarak, toplumda, tek bir temel çelişkinin ifadelerine indirgenemeyecek iktidar ilişkilerini kuran bir toplumsal mantık çeşitliliği olduğunu gördüğümüzde ve tüm egemenlik biçimlerini tek bir teorinin açıklayabileceği fikrini bir kenara bırakmak gerektiğini hissettiğimizde, yine de yapılması gereken, değişik pratikler içinde ortaya çıkan düzenleniş biçimlerini ve bunların kurduğu birlik tiplerini çözümlemektir.

Veri olan bir birlik düşüncesine karşı olmamız, bizleri diğer uca, yani toplumu birbirinden ayrı pratiklerin heterojen bir toplamı

olarak görme hatasına vordırmamalı. Örneğın, erkek egemenliğine dayanan bugünkü cinsiyet sisteminin kapitalist üretim tarzının zorunlu bir koşulu olduğunu reddetmek, kadınların bağımlılığı ve ikincilliğı ile kapitalist sistem arasında kurulmuş bazı bağlantı biçimlerinin olmadığı anlamına gelmez.

Cinsiyet farklılıklarının tümü kapitalizme özgü değildir. Bununla birlikte, cinsiyet farklılıklarının bazı düzenlenişleri kapitalist üretim ilişkileri ile bağlantılıdır, bu yüzden de kadınların bağımlılığına karşı verilecek mücadele ile antikapitalist mücadele arasında nesnel temas noktaları vardır.

Sosyalist Feministlerin Siyasal Stratejisi

Şimdi de, sözünü ettiğim son noktayla ilişkili olarak, feministlerle sosyalistler arasında kurulacak bir ittifakın siyasal temelini tartışmak istiyorum. — Böyle bir ittifakı meşru kılmak için, kadınların bağımlılığının kapitalizmin bir sonucu olduğunu kanıtlamak gerekmediğini savunmuştum. Ortak bir davanın içinde zaten veri olan bir birlik ilkesini aramak, bizi yanlış yerlere götürür. Birlik, oluşturulacak ortak çıkar ve hedeflerin bir sonucu olmalıdır. Talepleri birleştirmek ve hegemonya içinde yeni bir siyasal özne yaratmak için verilecek siyasal mücadelenin bir sonucu olmalıdır. Hiçbir «kapitalist ataerkillik» teorisi bunun yerini tutamaz.

Dolayısıyla, sosyalist feministlerin siyasal stratejileri sorunu şu şekilde ele alınmalıdır:

Kadınlar, bir toplumsal fail olarak, cinsiyetlerine indirgenemezler, her ne kadar bu onların özne olarak kuruluşlarında büyük bir önem taşısa da. Kadın ya da erkek her birey, cinsiyetini belirleyen ilişkilerin dışında çok çeşitli toplumsal ilişkiler tarafından kuşatılır ve sınıf, ırk, kuşak, milliyet vs. gibi özgül kimlikler kuran çok sayıda söylemin odak noktasıdır. Bu açıdan da, her birey, ister istemez çok yönlü ve heterojendir; ve değişebilir bir biçimde ancak eşitsiz bir dağılımla «sabitleşen» ya da bir araya gelen çeşitli söylemlerin çakışma noktasında kurulur.

Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu bir toplumda yaşayan bireyler olarak kadınlar, cinsiyet sisteminde değil de kapitalizme özgü toplumsal ilişkilerde vücut bulan bir dizi egemenlik ilişkisine de hedeftirler. Bu, yalnızca onların sınıf konumlarını belirleyen kapitalist üretim ilişkileriyle değil, aynı zamanda

daha geniş bir uzlaşmazlıklar alanıyla, yani, gelişmekte olan yeni toplumsal hareketlilikler alanıyla da ilgilidir.

Bu yeni mücadele biçimlerinin ortaya çıkışı, kaynağını, İkinci Dünya Savaşı yıllarında ileri kapitalist ülkelerde kurulan hegemonik sistemde bulan yeni uzlaşmazlıkların ifadesidir. Bu hegemonik sistem, Fordist olarak nitelendirebileceğim bir iş sürecinin, Keynesyen bir devlet biçiminin ve kitle iletişimini merkez alan bir kültürün eklenmesi olarak tanımlanabilir.

Bu yeni hegemonik sistem daha önceki yaşam tarzını ve toplumsal örgütlenmeyi köklü bir biçimde dönüştürmüştür. Kapitalist üretim ilişkileri yalnızca üretim faaliyetlerine değil, bireysel ve kolektif hayatın birçok alanına nüfuz etmiştir. Toplum, insan faaliyetinin tüm ürünlerinin birer meta haline geldiği ve ihtiyaçların artmakta olan bir bölümünün artık yalnızca pazar yoluyla giderildiği büyük bir pazara dönüşmüştür. Toplumun «metalaşması», devletin toplumsal hayatın artık daha da fazla alanına müdahale etmesi sonucunda ortaya çıkan toplumun bürokratikleşmesiyle birlikte, yeni egemenlik ilişkileri yaratmıştır.

Yeni toplumsal hareketler, bu yeni egemenlik biçimlerine karşı direnişin bir ifadesidir. Kapitalizme karşı mücadele, sınıf uzlaşmazlıklarını belirleyen toplumsal üretim ilişkilerinin yapısının dönüştürülmesi ile sınırlı değildir, aynı zamanda, üretici güçlerin anarşik ve denetimsiz büyümesiyle kendini gösteren gelişim tarzının da eleştirisini içerir. Antikapitalist mücadelenin önemli bir yönünü temsil edebilecek olan ekolojik hareket, bu tür bir «üretkenci» anlayışa karşı çıkmaktadır.

Şu açıktır ki, kadınlar, eski egemenlik biçimlerine karşı olduğu kadar yeni egemenlik biçimlerine de karşı verilecek daha kapsamlı bir mücadelenin parçasıdırlar. Sosyalist feministlerin görevi, erkek egemenliğine dayanan cinsiyet sistemine karşı verilen özgül feminist mücadeleyi, tüm diğer mücadeleler ile birleştirmek olmalıdır. Bu mümkün olan tek stratejidir çünkü tabii olduğumuz tüm diğer egemenlik biçimlerini ortadan kaldırmaya çalışmadan yalnızca «kadın» olarak bağımlılığımızdan kurtulmak için mücadele etmemiz saçma olurdu. Feminist ve antikapitalist mücadeleler arasındaki yakınlaşmanın nedenlerini burada aramamız gerekir.

Saffet Murat Tura

Bir Kitap İçin: Psikanaliz ve Feminizm

İşçi Muhalefetlerinin Artık Görmezden Gelemeyeceği...

*Söz denilen toplumsal ürün, yalan için yaratıldı.
Unomuno, Sis*

Bu denemeyi J. Mitchell'in Türkçeye çevrilen kitabı için yazdım. Ama kötü olduğunu duyduğum çeviriyi eleştirmek ya da özetlemek için yazmadım. *Psikanaliz ve Feminizmden* önce belki okunur diye ama *Psikanaliz ve Feminizmden* sonra mutlaka okunsun diye yazdım*.

Bu denemede psikanalizin biraz edebi, biraz felsefi bir yorumuyla yetineceğim. (Ama kimsenin de teorik bir temelden yoksun olduğunu düşünmesini istemem.)

Bir «tedavi» tekniği olarak psikanaliz, inest¹ yasağı ideolojisi ödip'in² öznedeyarattığı acıları nesne edinir. O halde psikanaliz edilebilir öznenin tüm dramı doğa-kültür karşıtlığında düğümlenir. C.L. Strauss'un ortaya koyduğu biçimiyle bu karşıtlık, akrabalık ilişkileri (kan bağı) ile evlilik ilişkilerinin, kültürel bir olgu olarak «aile»yi mümkün kılacak şekilde ayrılmasını sağlayan inest yasağında ifadesini bulur. Doğal olanın yasaklanması, egzogamiyi (dış-evlenme) ve kültürel bir yapılanma olarak

* Bu yazı psikanalize, özellikle Lacan'a yabancı olanlar için zor bir denemedir. Ancak, ayrıntılı bir Lacan özeti vermek bu çalışmanın amacını ve boyutlarını aşıyor.

aile (akrabalık) ilişkilerini temellendirir (*Les structures élémentaires de la parenté*).

Yapısalcı antropoloji açısından incest yasağı kültürel aileyi kuran, o halde, doğa-kültür karşıtlığını oluşturan bir yasa olarak karşımıza çıkarken, psikanaliz incest yasağının evrensel (çünkü kültürün düzeni için zorunlu) yasağı ödip'in temel bir özelliğinin altını çizer: Ödip (özne)³ nin (yani henüz özne olmayanın) ilk kültürel kimliğini yani biyolojik bir organ farklılığında özetlenemeyecek farklı yerleri, yasakları, vaadleri ve görevleriyle öznenin kültüre ilişkin cinsel kimliğini verirken, onu doğal varoluşsal deneyiminden ayırır ve böylece bilinçdışı arzusun temelini atar. Özneyi, kültürün düzenine girmekle yitirdiği şeyi yine kültürün eksiksizlik sembolü fallusta bulma çabasıyla, acılı, boşuna ve fakat vazgeçilmez bir şekilde kültürün metaforik yüceltmeler dünyasına ilişir.

Freud'un, çağının fizyolojik kavramlarıyla haz-tatmin çizgisinde düşünmeye çalıştığı ve erojen bölgelerin (oral, anal, fallik) oterotik tatmininde tanımını bulan geniş anlamıyla birincil narsistik dönem, ödiple yıkılır. Öznenin tüm çabası ödiple girdiği kültürün düzeninde, kültürün düzenine girmekle yitirdiğini (narsistik kaadir-i mutlaklığını) aramaktır. İnsan her adımı ilk adımın narsistik doyumunu için atar, fakat her adımda ondan biraz daha uzaklaşır. Lacan'ın narsistik dönemi, yani «ayna evresi», çocuğun annesi için herşey (retrospektif kuruluşuyla annesi için fallus) olmak, yani onda «eksik» olan şey olmak arzusuyla, bütünsel imgesini kazanmak için aynada kendi imgesiyle, ya da başkasının, annesinin bütünsel imgesiyle özdeşleştiği, anne-çocuk ilişkisinin dolayumsuz dönemidir. Bu dolayumsuz dönemde kendisini başkasından, annesinden ayırdedemediğine göre sadece bir (özne) olan yani henüz bir özne olmayan çocuk kültürün düzenine simge ile girer. Simge, dolayumsuz ikili ilişkinin arasına giren bir üçüncüdür. İşte insan yavrusuna bir simge kullanarak ötekini kendinden ayırma imkânı veren —aslında bu imkânı bir zorunluluk olarak kabul ettiren— simge bir dolayım sağlayarak, özneyi kurar. Simgesel düzenin temel simgesi «Babanın Adı» (*Nom-du-Père*) Anne-Çocuk dolayumsuzluğuna son verir ve kendi yasasını kurar. Simgesel Baba, annede «eksik» olana sahip olandır ve annenin tabî olduğudur. Bu anlamda Baba iki

kez yoksun bırakıcı olarak devreye girer: hem çocuğu annesiyle dolayumsuz ilişkisinden çıkarır (annenin tabi olduğu yasa Baba'nın yasasıdır) hem de anneyi fallik nesneden yoksun bırakır (fallus'a sahip olan Baba'dır.). Lacan'ın terimiyle «insanlaştırmacı kastrasyon» yani insan yavrusunu kültürel bir özneye dönüştüren kastrasyon, «olmak»tan (*être*), «sahip olmak»a (*avoir*) yöneltir özneyi. Söz konusu olan, anne için annenin eksiği fallus olmak değil fallik nesneye «sahip olmak» ya da «sahip olmak»tır. Simgesel Baba, Anne-Çocuk dolayumsuzluğuna bir üçüncü olarak girerek, bu dolayumsuzluğu, temel narsisizmi bir «kayıp»a (*perte*) dönüştürür ve «varlıkta/olmakta eksik» açılır (*manque a être*). Türkçede bu kavramın tam vurgusunu vermek için hem varlık'ta (yani dolayumsuz kendi gerçekliğinde) hem de olmak'ta (yani anne için fallus olmakta «*être le phallus*») eksik olarak düşünmeli. İşte bilinçdışı arzuyu kuran da bu eksiktir. Bu eksik, simgesel-ödüpal düzenin eksiksizlik simgesi fallus şeklinde bilinçdışının yapısına kodlanır. Çünkü insanda eksik olan, mitik bir eksiksizliğin simgesi fallustur. Çünkü Baba, Ana-Oğul ilişkisine bir yasaklayıcı olarak girmekle çocuğun sahip olduğu organın sadece bir penis olduğunu (hatta kız çocuk için bir penis bile olmadığını) yani fallus olmadığını, yani bir yasaya, inest yasağı yasasına tabi olduğunu gösterir. (Simgesel kastrasyon)

Dilde ifadesini bulan simgesel düzen böylece üçlü bir etkiye sahiptir: Önce insan yavrusunu özneye dönüştürür, yani ona ilk kültürel kimliği olan cinsel kimliğini verir, ikinci olarak fakat aynı anda bilinçdışı arzuyu kurar, üçüncü olarak ve aynı anda özneyi simgenin metaforlarında kültürel yüceltmeler dünyasına acılı fakat vazgeçilmez biçimde ilişitir.

Simgesel düzen özneyi kurar: Çünkü özne fenomenolojik aşkın bilincin, cogito'nun kaçınılmaz bir sonucu, ontolojik bir kategori değildir. Fenomenolojik indirgeme umulmadık bir rezidü bırakır aslında: dil («Dil paranteze alınamaz» der J. Derida). Özne kültürel bir kodlamadır. Simgesel insan yavrusu ile başkaları ve dünya arasına girerek insana «ben» deme, yani kendini bir gösterenle temsil etme imkanını verdiğinde, özne de kurulmuştur. «Özne simgeselde bir gösteren ortaya çıkarak doğar» (Lacan).

İnsan yavrusunun dille karşılaşması, ilk kurumun, ailenin söylemi (Althusserci bir vurguyla ailenin ideolojisi) yani ödip çevresinde geçtiğine göre, bu ilk «ben» simgesel Baba karşısındaki yapısal konumuyla belirlenir; o halde cinsel bir kimliktir. İnsanın kültüre ilişkin ilk kimliği yani kültürün düzeninde aldığı yer, vaad ve görevin ilk ayrımlaşması, hiçbir biyolojik gerekçede ifade edilemeyecek cinsel kimliğidir. Homoseksüelliğin ve transseksüelliğin biyolojik dayatmalara karşın mümkün olmasını sağlayan, insan cinselliğinin biyolojik değil kültürel bir kodlama olmasıdır. Öte yandan insanın ilk temel kimliğinin cinsel kimlik olması psikanalizin cinselliğe verdiği vurguyu temellendirir.

Ödipal söylem, öznenin temel kimliği olan cinsel kimliğini veren bilinçdışının söylemidir, «ötekinin» söylemidir. Çünkü öznenin dili kullanması, ancak dile girmesiyle mümkündür. Öznenin ilk kimliği, simgeseldeki ilk konumu, ailenin ödipal söyleminde ona ayrılan cinsel konumdur. Böylece bu simgesel düzende, simgesel düzenin yapısal kurallarınca belirlenen bir simgeyle kendini temsil eden, yani simgeselde bir konuma yerleşen özne, tüm «isteme»lerinde (*demande*), bilinçli söyleminde kendini özellikle dil sürçmelerinde, esprilerde ya da rüyalarda, yani simgeseli kullanan öznenin özgün çarpıtmalarında bir ipucu gibi ortaya koyan ikincil ve gizli yapı şeklinde temel kimliğini de dile getirmiş olur, ya da, daha doğrusu, özneye ve özne aracılığıyla bu gizli yapı dile gelir. İşte bir teknik olarak psikanalizi de mümkün kılan budur. Analizde araştırılan, öznenin simgesele girişinde, yani temel cinsel kimliğindeki yapılaşmadır, ödipal söylemdir. Bu temel söylem sadece öznenin tüm bilinçli söylemini mümkün kılmakla kalmaz; gerçeğin simgesel düzenlemesi çerçevesinde karşılaşılan tüm raslantısal imgesel işlevlerde bilinçli söylemi zorunlu kılar. İşte bu nedenlerle Lacan, özne'yi (*sujet*) (\$ = S barré) şeklinde yani «gösterenle ilişkisinde ikincil kurulmuş olarak» ifade eder. *O halde bilinçdışı, bilinçli söylemin koşuludur.*

İkincil olarak ve aynı anda simgesel düzen bilinçdışı arzuyu kurar. «Dil bilinçdışının koşuludur» der Lacan. Simge bir şeyin yokluğunda yerini almakla yabancılaşmaya açılır. Dil her türlü yalanın koşuludur (U. Eco). (Lacan, Sartre'ın *la mauvaise foi* [«kötü niyet»] kategorisini bu çerçevede yorumlar.) İnsan ken-

di varoluşsal deneyimini ancak dilin ona sunduğu kendi kural-ları olan bir yapıdan dolayımlandırarak biçimlendirebilir, düşünebilir ve ifade edebilir. Böylece dilin kurallarını da ortaya koyabildiği istemelerde eklemlenen gösterenlerin ardında metonimik bir artık kalır. «Bilinçdışı arzu gösterenlerin ardında akan metonimik bir artıktır» (Lacan). İnsanın simgesel düzende yitirdiği kendi dolayimsız varoluş deneyimi narsisizmdir. «Varlıkta/ Olmakta eksik», dille açılır ve bilinçdışında eksiksizin simgesi fallusla işaretlenir. Çünkü bu eksik bilinçdışının yapısında simgesel kastrasyonla biçimlenir.

İnsan, dilin metaforlar düzeninde ilk gerçekliğinden her an biraz daha uzaklaşır ve hep ilk dolayimsız gerçekliğini, annesinden ona yansıyan bütünleşmiş bir imge olarak narsistik kaadir-i mutlaklığını, yani «insanlaştırıcı kastrasyon»la yitirdiğini arar. İnsanın bu acılı çabası boşunadır aslında. (Fakat Camus'dan farklı olarak anlamsız, ya da saçma değildir, çünkü bunlar ontik değildir. Aksine *anlam*, simgesel -kültürel'dir.) Çünkü insanın, kültürün metaforlarında aradığı, zaten oraya girmekle yitirdiği şeydir. «Bilinçdışı arzu asla tatmin edilemez.» (Lacan)

Burada ödip mitlerinin en çok bilineni, fakat bir ödip miti olarak en az bilineni olan Adem'in hikâyesini hatırlatmak istiyorum. Adem'in hikâyesini kendi öz hikâyemiz/tarihimiz gibi dinleyelim. Çünkü insanlar hep düşlerinin peşinden koşar fakat sadece düş kırıklıklarıyla ilerler. Bununla psikanalizin früstürasyona verdiği önemi vurgulamak istiyorum.

Adem, kadının ona sunduğu «yasak» —Cennette kadınla erkeğin ilişkisi bir yasaktan dolayımlanır— nedeniyle Cennetten kovulur, ve ona Dünyada cennet yasaklanır, ve ona Cennet vaad edilir. Tüm bir Cennette bir elma neden yasaktır? Çünkü kültürel bir fantazi olarak Cennet bir yasakla yapılanarak kurulabilir. Elma, iskambil kâğıtlarının en altındakidir. Onu çekerseniz tüm cennet çöker. Yasa(k)ı çekin, tüm kültür çöksün.

Freud «Yaşam ölüme doğru dolambaçlı bir yoldur» der. Çünkü yaşamda aranan yitirilmiş birincil narsisizmdir, eksiksizliktir, nirvanadır. O halde yaşam sadece ölümlle bitmez, en eksiksiz biçimini rahimdeki ceninde bulan mitik bir ölümlle başlar. Yaşam yitirilmiş/yasaklanmış bir ölümlle vaadedilmiş bir ölüm ara-

sında bir ölüm arayışıdır. Ölüm orada tüm devinimsiz mükemmelliğiyle Aristoteles'in mutlak formu gibi çeker. Eros, Tanatosun ikiz kardeşidir.

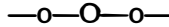
Kültürel yaşam için narsisizm-nirvana-ölüm yasaklanmalıdır. Narsis, bu güzel adam, kendi imgesini yansıtan sulara kendine aşık olur. Onun kendine aşkı, güzel Daphne'nin aşkını, kültürün ona sunduğu aşkı görmesini engeller. Narsis imgesini yansıtan sulara eğilir ve kendi imgesinde ölür.

O halde Narsis kültür adına yasaklanmalıdır. Narsis mitinde ifadesini bulan «ayna evresi», yani çocuğun annesinden yansıyan bütünsel imgeyle özdeşleştiği dolayumsuz ilişki Baba'nın yasasıyla yasaklanmalıdır. Babanın yasası Kültürün yasasıdır. Ayna evresinin yıkılmadığı durumlarda, yani bir üçüncü olarak simgesel Baba dışarda bırakıldığında (*forclusion du Nom-du Père*) simgesel döneme, ödipal döneme geçemeyen insan kendini bir özne olarak ayırtedemez. İşte şizofren budur. Burada insan sadece simgeselde bir özne olarak ortaya çıkmamakla kalmaz, kültürün simgesel düzeninin kuralları çerçevesinde biçimlendirmediği, düşünemediği ve ifade edemediği kendi varoluşsal deneyimini de sanrısız bir gerçeklik olarak yaşantılar. Babanın insanlaştırmacı kastrasyonundan geçmeyen şizofren, kültürel bir özne olmayandır, kültür dışıdır. Ve kültür kendi sırrını hiçe sayan deliyi, bir sır gibi demir parmaklıklar ardında saklar.

Üçüncü olarak ve aynı anda, simgesel dizge, özneyi kültürün yüceltmeler dünyasına ilaştırır. İnsanlaştırmacı kastrasyondan geçen özne, eksikliğini simgesel düzenin metaforlarında kapatmaya ynelir. Yeniden eksiksiz olmak, üst üste eklenen metaforlar düzeyinde kendi cinsinin ideali ile özdeşleşmeye açılır. Hadım edilmiş insanın kendi cinsinin idealine yönelen simgesel özdeşleşmesi, imgeselde sürekli özdeşleşmeler zincirini başlatır. İmgesel özdeşleşme bir «düello kuralına göre» erotik agresyon ilişkisinde bir idealin karşısında yer almaktır: boks şampiyonu olmak, satranç şampiyonu olmak, filozof olmak kastrasyon kompleksinin kültürel metaforları olarak kültürel yüceltmeleridir. Kültürel yüceltme yarışır, yüceltilmiş savaştır.

Kültürün düzeninin iki ucu vardır yalnızca: kadınla-anneyle yasaklanmış dolayumsuz ilişki ve yüceltilmiş savaş. «Savaş ve Ba-

rış»ın Prens Andrey'i karısını çok sevmesine rağmen —yani aslında çok sevdiği için— onu yaşlı gözlerle ardında bırakır. Napoleon'la Avrupa'nın kaderi, büyük idealler için savaşmaya gider. Ardında kadınların «ayrıntılarla dolu» dünyasını bırakır, büyük ideallerin, yüceltilmiş savaşın, erkeklerin dünyasında kendi cinsinin ideali karşısında bir «düello kuralına göre» tarafları denk kılacak imgesel özdeşleşmesine, kendi ödipal yazgısına gider. Kadınlı dolayumsuz hazzın yasağına dayanan kültür, yüceltilmiş savaşta noktalanır. «Erkeksi protesto»nun temelinde bu yasak vardır. «Kadına giderken kamçını unutmayacaksın»: yoksa küçük bir oğlan çocuğu gibi dizlerine kapanıp ağlayabilirsin. Hem ağlayan bir erkek kadınlar için de erkekten «az» bir şeydir. Çünkü onlar da ödipal düzenin kadınlarıdır. Kadına gösterilen kamçı erkeğin kendi öz bağımlılık arzularına karşı taşınır aslında.



Psikanaliz bağlamında kadın muhalefetine gerçek nesnesi ödipattir: o halde bu evrensel ideolojinin maddileştiği kurum olarak ailedir. Bu noktada işçi muhalefetine artık görmesi gereken şey, mümkün olan tek muhalefetin kendisi olmadığıdır. Çünkü «insanlaştırıcı kastrasyon»un yasası olarak ödipin evrenselliği (anarşik aile antropolojik ve psikanalitik kuramlar ve ampirik çalışmaların gösterdiği gibi sadece bir mittir) bağlamında, ailenin eleştirisi sadece kapitalizmin ona verdiği biçimin eleştirisi ile sınırlı kalmaz. (Üstelik temel Marksist teorik sorunsalda insan cinsiyetsizdir.) Bu anlamda kadın muhalefeti çok daha radikal bir muhalefettir, çünkü tüm bir ödipal kültüre, hatta (madem ki bildiğimiz, çok daha önemli olarak teorik olarak düşünebildiğimiz ve temellendirebildiğimiz tek mümkün kültür budur) kültüre muhalefettir. İşçi muhalefeti kapitalizmin yıkılmasıyla mitik bir cennetin kurulacağı düşünden artık vazgeçmeli, kadın muhalefetine gerçekleşme yolunda bir örneğini bulan tüm mümkün muhalefetleri anlamaya çalışmalıdır. Bu son satırları, özerk bir kadın muhalefetine karşı çıkan «solcu» yazarlar için —ama aynı zamanda özerk bir kadın muhalefetine teorik temellerini onlara anlatmada bu güne kadar yetersiz kalan «kadın» yazarlar için de— yazdım. Evet kadın muhalefetine —ama eşcinseller ya da «delileri» de, yani tüm mümkün muhalif grupları da— anlamak zorundayız. Günümüzün tek geçer-

li sloganı olabilecek «Tüm muhalif gruplar birleşin» sloganının koşuludur bu.

Hippilerin «Eros ve Uygarlık»ın Marcuse'ünde gördüğü fakat Marcuse'ün onlarda göremediği şey üzerine düşünmek gerek. Dolayumsuz hazza açık, savaşız, kahramansız bu topluluk nasıl bir muhalefetti? Bu muhalefetin, kadın muhalefetinin hedefleriyle ilişkisi nedir? Bunlar, hepimizin üzerinde düşünmesi gereken şeyler.

Savaşız bir dünya kahramansız bir dünyadır. Kahramansız bir dünya ise biz ödipal kahramanlar için biraz buruk bir dünya gibi görünse de hiç olmazsa bize belki de son kahramanlar olma şansını veren bir savaşın yüceltilmiş idealidir. Evet madem ki ödiple savaşta gücümüzü ödipal özneler olarak kurulmaktan alıyoruz, o halde bir kez daha düzen karşıtının tüm silahlarını sağlıyor demektir.

Notlar :

1. Birinci dereceden akrabalarla cinsel ilişki.
2. Ödip : Freud'un tanımladığı biçimiyle normal psiko-seksüel gelişim evrelerinden biri. Bu dönemde çocuk, ödip kompleksini yaşar. Erkek çocuk, annesine cinsel arzu duyar ve bu nedenle babası tarafından kastre edileceğini düşünür. Freud'a göre bu dönemden çıkış babanın hakkına boyun eğmek ve onunla özdeşleşmektir. Çocuk böylece temel kimliğini kazanır. Lacan'da ise ödip bir aile söylemi olarak düşünülür. Bu, çocuğun anne-baba karşısında simgesel ayrımlaşması dönemidir.
3. Parantez içinde özne, «henüz özne olamamış» anlamında kullanıldı.

Rehabilitatörün rüyası....

Teröristlerin Rehabilitasyonu Uluslararası Sempozyumu büyük bir gizlilik içinde başladı ve bitti... Seminere katılanlar üç grupta toplanabilirler: Rehabilitasyondan anlıyanlar, terörist uzmanları, Türkiye'deki terörizm mütehassısları... Cevaplanmaya çalışılan sorular ise; Teröristler rehabilite edilebilirler mi, edilemez mi? Rehabilite edilebilirlerse bu hangi metodlarla olur? Bu yöntemler Türkiye'de uygulanabilir mi? Cezaevindeki teröristlerden rehabilitasyona karşı koyan liderlere ne tür bir tedavi tatbik edilebilir? Rehabilitasyon işini hangi kurum üstlenmelidir? şeklindeydi...

Ursula K. Le Guin

Gölün Günlüğü*

30 Ağustos

Dr. Nades çalışmalarım hakkında bir günlük tutmamı tavsiye ediyor. Özenli tutarsan, diyor, sonradan okuyunca yapmış olduğun gözlemleri hatırlar, hatalarını farkedip ders alır, olumlu düşüncedeki gelişmeleri ya da sapmaları gözlemler ve böylece bir geri besleme süreciyle çalışmanın gidişini sürekli olarak doğru yola çekebilirsin.

Her gece bu deftere yazacağıma ve yazdıklarımı her hafta sonu okuyacağıma söz veriyorum.

Keşke daha asistanken buna başlamış olsaydım, ama artık kendi hastalarım olduğuna göre bugün daha da önemli.

Dünden beri altı hastam var. Bir skopist için oldukça yüksek bir sayı, ama bunların dördü Dr. Nades'in Doğal Psik. Bürosu için yürüttüğü araştırma çerçevesinde sene başından beri üzerlerinde çalıştığım otistik çocuklar (bu konudaki notlarım kli psi dosyalarında bulunuyor). Diğer ikisi hastaneye yeni girdi:

Ana Jest, 46, fırın paketleme işçisi, evli, çocuksuz, teşh. depresyon, şehir polisinden gönderilme (intihar teşebbüsü).

Flores Sorde, 36, mühendis, bekâr, teşh. yok, TRTU'dan gönderilme (Psikopatik davranış—Tehlikeli).

Dr. Nades herşeyi çalışırken aklıma geldiği şekliyle yazmamın önemli olduğunu söylüyor: tıpkı otopsikoskopide olduğu gibi

* Ursula K. Le Guin: *The Compass Rose*, Harper and Row Publishers, New York, 1982'den çevrilmiştir.

öz - incelemede de en çok bilgi sağlayan şey spontanite. Kendimi sıkımsamam için en iyisi teybe okumaktansa yazmamı ve bu yazıları bir hayli özel bir şey olarak tutmamı söylüyor. Çok zor. Bugüne kadar hiç özel bir şey yazmamıştım. Hep sanki aslında Dr. Nades için yazıyormuşum gibi geliyor! Belki günlük yararlı olursa ilerde bir kısmını ona gösterip fikrini sorabilirim.

Bence Ana Jest menopoz depresyonunda ve hormon terapisi yeterli olacak. İşte! Bakalım önteshiste ne kadar yeteneksizmişim.

Yarın iki hastayı da skopa alacağım. Kendi hastalarımın olması heyecan verici, başlamak için sabırsızlanıyorum. Ama tabii ekip çalışması da çok eğiticiydi.

31 Ağustos

Ana J. ile 8:00'de yarım saatlik skop seansı. 11:00 - 17:00 skop verilerini inceledim. Not: Ertesi seansa sağ-beyin alıcısını ayarla! Zayıf görsel Somut. Çok az işitsel, zayıf duyuşsal, kararsız vücut imajı. Yarın laboratuardan hormon denge tahlillerini alacağım.

İnsanların çoğunun zihninin böylesine basit olması ne garip. Tabii kadıncağız ağır bir depresyon içinde. Bil boyutunda girdiler bulanık ve tutarsız, Bil Dış boyutu ise derinlere kadar açık ama karanlıktı. Ama bu karanlıktan sıyrılan şeyler öyle ehemmiyetsizdi ki! Bir çift eski ayakkabı, bir de 'coğrafya' sözcüğü! Ayakkabılar da belirsizdi: taslaktan ibaret bir çift ayakkabı, belki erkek ayakkabısı, belki kadın, belki lacivert belki kahverengi. Kesinlikle görsel bir tip olmasına karşın hiçbir şeyi net olarak görmüyor. Çoğu kişi gibi. Ne kadar iç karartıcı. Öğrenciliğimin ilk yılında başka insanların zihinlerinin harika olacağını, tüm o değişik dünyaları, tutkularının ve fikirlerinin değişik renklerini paylaşmanın olağanüstü bir şey olduğunu düşünürdüm. Ne kadar safmışım!

Bunu ilk olarak Dr. Ramia'nın dersinde çok ünlü ve başarılı birinin bantını incelediğimizde anladım. Özne hiçbir zaman bir ağaca bakmamış, dokunmamıştı; çınarla kavak arasında, hatta papatyayla gül arasında ne fark vardır bilmiyordu. Onun gözünde hepsi yalnızca şematik olarak kavranmış «ağaçlar» ve «çiçekler»den ibaretti. İnsan yüzleri de öyle, ama onları birbirinden ayırdetmenin yolunu bulmuştu: çoğunlukla yüzü değil de,

tıpkı bir etiket gibi, ismi görüyordu. Onunki Soyut zihindi tabii, ama Somutlarda daha da kötü olabiliyor, algılamaları kar-makarışık bir bulamaca benziyor: fasulye çorbası içinde bir çift ayakkabı...

Ama hastanın ruh halini «kapıyorum» galiba. Bütün gün bir depresifin düşüncelerini inceledim, sonunda depresyona girdim. İşte, yukarıda «İç karartıcı» diye yazmışım bile. Daha şimdiden bu günlüğün değerini anlıyorum. Etkilenmeye fazlaca açık olduğumun farkındayım.

Tabii aslında iyi bir psikoskopi olmamı buna borçluyum. Ama tehlikeli bir özellik.

Bugün F. Sorde'la çalışmadım, çünkü uyuşturucuların etkisi daha geçmemişti. TRTÜ'dan gönderdiklerini genellikle öyle uyuşturmuş oluyorlar ki günlerce skop yapılamıyor.

Yarın 4:00'de Ana J. ile REM (Hızlı Göz Hareketi) seansı. Yatsam iyi olacak!

1 Eylül

Dr. Nades dün yazdığım türden şeylerin onun önerisine uyduğunu söylüyor. Kuşkuya kapılacak olursan bu günlüğü istediğin zaman bana gösterebilirsin dedi. Teknik veriler zaten dosyalara kaydediliyor, spontane düşünceler gerekli. Hiçbir şeyi silme. En önemli şey içtenlik.

Ana'nın rüyası ilginç ama zavallıydı. Kurt gözlemeye dönüşüyor! Hem de öyle iğrenç, bulanık, kıllı bir gözleme ki... Görselliği rüyada daha net, fakat his tonu hâlâ düşük (ama unutma: duyguları *sen* katıyorsun, ona atfetme). Bugün hormon tedavisine başlattım.

F. Sorde uyandı, ama skop seansına giremeyecek kadar sersemlemiş durumda. Korku içinde. Yemek yemedi. Göğsünde ağrıdan şikâyet etti. Buranın ne tür bir hastane olduğunu tam anlamadığını düşündüm ve fiziksel olarak hiç bir rahatsızlığı olmadığını söyledim. «Ne biliyorsun!» dedi, çizelgesindeki T işareti yüzünden deli gömleği içinde olduğuna göre, haklıydı da. Muayene edince bere ve çürükler gördüm, röntgen çektim, iki kaburgasında çatlak çıktı. Hastaya, durumundan dolayı kendi kendisine zarar vermesini önlemek için kuvvet kullanarak zaptetmek zorunda kaldığını izah ettim. «Biri her soru sorduğun-

da öbürü beni tekmeliyordu» dedi. Bu cümleyi öfkeli ve şaşkın bir şekilde birkaç kere tekrarladı. Paranoyak hayaller mi? İlaçların etkisi silindikçe bu durum da ortadan kalkmazsa bu varsayımdan hareket edeceğim. Bana oldukça iyi tepki veriyor, röntgen filmini götürdüğümde adımı sordu ve yemek yemeyi kabul etti. Ondan özür dilemek zorunda kaldım, bir paranoyakla ilişkiye böyle başlamak hiç iyi değil. Gönderen makamın ya da hastaneye girişini yapan doktorun kaburga çatlaklarını dosyasına işlemiş olması gerekirdi. Bu tür dikkatsizlikler kaygı verici.

Ama iyi haberler de var. Rina (Otizm Araştırması özne 4) bugün bir birinci şahıs cümlesi gördü. Yüksek Bil ön planında kalın siyah iri harflerle, bütün halde: *Büyük odada yatmak istiyorum*. (Dışkı sorunundan dolayı yalnız yatıyor.) Cümle 5 saniyeden fazla netliğini korudu. Ben holoekranda okurken o da aynı anda kendi zihninde okuyordu. Zayıf bir alt-sözlendirme görü-lüyordu ama alt-seslendirme yoktu, işitsel hiçbir şey çıkmadı. Bugüne kadar kendi kendine bile birinci şahıstan konuşmuş değil. Hemen Tio'ya söyledim, o da seanstan sonra sordu, «Rina, nerede yatmak istiyorsun?» — «Rina büyük odada yat.» Zamir yok, istek belirtici yok. Ama yakında birgün yüksek sesle *istiyorum* diyecek. Ve belki de bunun üzerinde nihayet bir kişilik inşa edecek: bu temel üzerinde. İstiyorum, öyleyse varım.

Ama öyle çok korku var ki. Niye bu kadar çok korku var?

4 Eylül

İki günlük tatilimde şehre gittim. B.'nin kuzey yakasındaki yeni dairesinde kaldım. Kızın sırf kendisine ait üç odası var!!! Ama aslında o eski binaları sevmiyorum, fareler, hamamböcekleri dolu ve sanki kıtlık yılları hâlâ orada, pusuda bekliyormuş gibi geliyor. Küçük odama seve seve döndüm. Burası sadece benim, ama hemen yanımda, aynı katta dostlarım, meslekdaşlarım var. Hem bu deftere yazmayı da özlemiştim. Çok çabuk alışkanlık kazanıyorum. Kompulsif eğilim.

Ana'da büyük düzelme var: giyinmiş, saçları taralı, örgü örüyordu. Ama seans renksiz geçti. Gözleme düşünmesini söyledim, o kıllı, bunaltıcı, yassı kurt-gözleme bütün BilDış boyutunu doldururdu, halbuki Bil'de güzel bir peynirli böreği uysal uysal gözünde canlandırmaya uğraşıyordu. Fena da değil: renkler ve anahatlar şimdiden kuvvetlenmiş durumda. Yalnızca hormon

tedavisinin yeterli olacağı kanısındayım hâlâ. Tabii EŞT [Elektro-Şok Tedavisi] önerecekler, skop verilerinin ortak analizi de pek iyi olurdu, kurt-gözlemeyle başladık, falan. Ama ne anlamı var? 24 yıldır fırın paketleme işçisi olarak çalışıyor, fiziksel sağlığı da bozuk. Yaşamını değiştiremez. Hiç olmazsa, iyi bir hormon dengesiyle tahammül edebilir belki.

F. Sorde: dinlenmiş ama hâlâ şüphe dolu. İlk seans vaktinin geldiğini söylediğimde aşırı korku reaksiyonu gösterdi. Yatıştırmak için oturdum, psikoskopun neye yaradığından ve nasıl çalıştığından bahsettim. Kelime kaçırmadan dinledi, sonunda, «Yalnızca psikoskopu mu kullanacaksın?» diye sordu.

«Evet» dedim.

«Elektroşok yok, öyle mi?» dedi.

«Yok» dedim.

«Söz verir misin?» dedi.

Psikoskopist olduğumu, elektroşok tedavi cihazını hiç kullanmadığımı, onun bambaşka bir bölümün işi olduğunu izah ettim. Şu anda onunla çalışmamın tedaviye değil teşhise yönelik olduğunu söyledim. Dikkatle dinledi. Okumuş bir insan, «teşhis» ve «tedavi» gibi ayırımları anlıyor. Söz vermemi istemiş olması ilginç. Paranoya kalıbına uymuyor, güven duyamadığınız insanlardan söz vermelerini istemezsiniz. Beni uysalca izledi ama odaya girip cihazı görünce durdu, bembeyaz oldu. Dr. Aven'in bütün sinirli hastalarda başvurduğu dişçi koltuğu esprisini yaptım. F.S., «Elektrikli sandalye olmasın da!» dedi.

Bence, zeki bir hasta karşısında işi bir sır havasına büründürüp sahte bir otorite ve hastada bir çaresizlik duygusu uyandırmak daha doğrudur (bk. T.R.Olma, *Psikoskopi Tekniği*). Bu nedenle ona koltuğu ve elektrod başlığını gösterip nasıl çalıştığını açıkladım. Psikoskop hakkında kulaktan dolma az çok bilgisi var, soruları da mühendislik eğitimini yansıtıyordu. Oturmasını söyleyince koltuğa oturdu. Ben başlığı ve kıskaçları takarken korkudan şiddetle terliyordu ve belli ki bundan da utanç duyuyordu, bu kokudan. Rina'nın dışkıyla resim yaparak geçirdiği saatlerden sonra nasıl koltuğunu bilse... Gözlerini kapattı, koltuğun kollarını da öyle bir kavradı ki elleri ta bileklerine kadar bembeyaz oldu. Ekranlar da hemen hemen beyazdı. Bir müddet sonra, şakacı bir sesle, «Acıtmıyormuş, değil mi?» dedim.

«Bilmiyorum.»

«Ee, acıtıyor mu?»

«Yani açık mı?»

«Doksan saniyedir açık.»

O zaman gözlerini açtı, başındaki kısıkaçların elverdiğince etrafı bakındı. «Ekran nerede?» diye sordu.

Hastaların hiçbir zaman ekranı doğrudan doğruya izleyemeyeceğini çünkü nesneleştirmenin hastayı altüst edebildiğini izah ettim, «Mikrofondan geri besleme almak gibi mi?» dedi. Dr. Aven de aynen bu benzetmeyi kullanırdı. F.S.'in zeki bir insan olduğu kesin. Not: Zeki paranoyaklar tehlikelidir!

«Ne görüyorsun?» diye sordu, «Lütfen sessiz dur, ne söylediğini değil ne düşündüğünü görmek istiyorum» dedim, o da dostça, şaka yaparmış gibi, «O seni hiç ilgilendirmez,» dedi. Bu arada korku - beyazı yerini koyu, yoğun iradi halkalara bırakmıştı ve sonra, sözünü bitirmesinin birkaç saniye arkasından, tüm Bil boyutunu kaplayan bir gül belirdi: tamamen açılmış pembe bir gül, son derece güzel hissedilip gözde canlandırılmış, net ve sabit, bütün halinde.

Bir süre sonra, «Ne düşünüyorum Dr. Sobel?» diye sordu, ben de, «Hayvanat bahçesinde ayılar,» dedim. Şimdi niçin öyle söylediğimi anlayamıyorum. Öz savunma mı? Neye karşı? O güldü, BilDış berrak-koyu rahatlatma rengine büründü, gül de karardı, dalgalandı. «Şaka söyledim,» dedim, «Gülü gene yapabilir misin?» Hemen korku-beyazlığı ortaya çıktı. «Bak», dedim, «ilk seansta böyle konuşmamız gerçekten hiç iyi değil, ortak analize girişmeden önce bir sürü şey öğrenmen gerekli, ben de senin hakkında bir sürü şey öğrenmeliyim, onun için artık şakalaşmayalım lütfen, olur mu? Vücudunu gevşet, canın ne isterse düşün.»

Bil boyutunda karışıklık ve alt - sözlendirme gördüm, BilDış da griye, baskılama rengine büründü. Gül birkaç kere görünüp kayboldu. Dikkatini gül üstünde toplamaya çalışıyor, ama yapamıyordu. Birkaç görüntü hızlı hızlı birbirini izledi: ben, üniformam, TRTU üniformaları, gri bir araba, bir mutfak, tehlikeli koğu (kuvvetli işitsel temalar: çığlıklar), bir çalışma masası, masanın üzerinde kâğıtlar. Bunlara dört elle sarıldı. Kâğıt-

larda makine planları görülyordu. Hepsini bir bir gözden geçirmeye başladı. Bilinçli bir baskılama çabasıydı bu, başarılı da olmuştu. Sonunda, «Bu ne makinesi?» dedim, yüksek sesle cevaplamaya başladı sonra sustu, kulaklıktan ses-altı cevap verdi: «Çekici araçlar için bir dönüşlü motor sisteminin planları,» ya da işte buna benzer bir şey, tabii tam sözleri bantta yer alıyor. Söylediğini sesli olarak tekrarlardım ve «Bu planlar gizli değil, değil mi?» dedim. Yüksek sesle, «Hayır!» dedi, «Benim gizli şeylerle hiç ilgim yok.» Sorulara karşı tepkisi yoğun ve karmaşık: her cümle suya atılan bir taş etkisi yaratıyor, içiçe halkalar Bil ve BilDış'ı hızla kaplıyor, bütün düzeylerde tepki görülyor. Birkaç saniye içinde bütün bunlar yüksek Bil önplanında beliren, tıpkı gül gibi ve planlar gibi dikkatle görselleştirilmiş dev bir ilân tabelasının arkasında kalmıştı. Bir yandan işitselde de tabelanın üzerindeki tekrar tekrar okuyordu:

UZAK DUR! UZAK DUR! UZAK DUR!

Tabela yavaş yavaş titrekleşip silindi, gövdesel sinyaller hakim oldu, kısa bir süre sonra sesli olarak «Yorulдум», dedi, ben de seansa son verdim (12,5 dk.).

Başlığı ve kısıkaçları çıkardıktan sonra koridordaki personel büfesinden ona çay getirdim. Çayı verince birden çok şaşırdı, sonra gözleri doluverdi. Koltuğun kollarını sıkı sıkı tutmaktan elleri öyle uyuşmuştu ki fincanı zor tutuyordu. Bu kadar gergin olmamasını, korkmamasını, ona zarar vermeye değil yardım etmeye çalıştığımı söyledim.

Başını kaldırıp bana baktı. Gözler tıpkı skop ekranı gibidir, ama onları okuyamazsınız. Keşke başlık hâlâ üzerinde olsaydı diye düşündüm, ama galiba en çok istediğiniz anlar skopta hiç yakalanamıyor. «Doktor,» dedi, «niye buradayım ben?»

«Teşhis ve tedavi için,» dedim.

«Neyin teşhis ve tedavisi?»

Belki şimdi o olayları hatırlamadığını, ama garip davranmış olduğunu söyledim. Nasıl, ne zaman diye sordu ben de tedavi ilerledikçe hepsini hatırlayacaksın dedim. Söz konusu psikotik olayın ne olduğunu bilseydim de gene böyle konuşurdum. Doğru davranış, bu. Ama, kendimi haksız hissediyordum. TRTU ra-

poru gizli olmasaydı bilerek, verilere dayanarak konuşuyor olacaktım. O zaman sonraki sözlerine daha iyi cevap verebilirdim:

«Sabahın ikisinde uyandırıldım, hapse atıldım, sorguya çekildim, dövüldüm ve uyuşturuldu. Herhalde bu olaylar sırasında biraz garip davranmışımdır. Sen olsaydın nasıl davranırdın?»

«Bazen insan stres içinde olunca başkalarının hareketlerini yanlış anlayabilir,» dedim. «Hadi çayını iç, seni koğuşa götürüyüm. Ateşin var.»

Olduğu yerde büzülür gibi bir hareketle, «Koğuşa,» dedi, sonra neredeyse can havliyle, «Niçin burada olduğumu gerçekten bilemez misin?»

Bu çok garipti, sanki beni de hayallerinin içine, «*kendi tarafına*» katmış. Bu olasılığı Rheingeld'den araştır. Sanırım bunun için yönelim falan gerekiyor ve henüz o kadar zaman geçmedi.

Öğleden sonra Jest ve Sorde hololarını inceleyerek geçirdim. Gördüğüm hiçbir psikoskopik canlandırma, hatta ilaç etkisinde görülen hayaller bile o gül kadar canlı ve güzel değildir. Taç yapraklarından birbirlerine vuran gölgeler, nemli kadife gibi dokuları, günışığı dolu pembe renk, o sarı göbek... Aygıtta koku alıcıları olsa eminim çiçeğin kokusunu da duyacaktım. Bir zihin ürünü gibi değil, kökleri toprakta, dikenli sağlam sapı üzerinde yaşayan, büyüyen bir şey gibiydi.

Çok yorgunum, yatmalıyım.

Bugün yazdıklarımı tekrar okudum. Bu günlüğü gerektiği gibi tutabiliyor muyum acaba? Ne olup bittiğinden ve ne konuştuğumuzdan başka bir şey yazmamışım. Spontane olmak bu mu? Ama benim için bu *önemli*ydi.

5 E y l ü l

Bugün öğle yemeğinde Dr. Nades'le bilinçli direnç sorununu konuştuk. Bilinçsiz engellerle (çocuklarda ve Ana J. gibi depresiflerde) karşı karşıya geldiğimi ve bunların arkasını az çok görebildiğimi izah ettim. Ama F.S.'in UZAK DUR tabelası, ya da dikatini nefes alıp veriş, gövde ritimleri, kaburgasındaki sızı ve skop odasındaki görsel veriler üzerinde yoğunlaştırmak gibi, bugün kullandığı ve bütün 20 dakikalık seans boyunca kendini basılamayı başardığı yöntem türünden bilinçli engellerle daha ön-

ce hiç karşılaşmamıştım. Dr. Nades bu son numarayı önlemek için hastanın gözlerini bağlamamı ve BilDış boyutuna dikkat etmemi öğütledi: nasıl olsa orada birşeylerin belirmesini engelleyemez. Fakat Bil ve BilDış alanları arasındaki etkileşim bölgesinin bu kadar geniş olması ve birbirlerini böylesine çok yansıtmaları gerçekten şaşırtıcı. Sanırım nefes alıp verme üzerinde dikkatini yoğunlaştırması bir çeşit «trans»a geçmesini sağlamış. Ama tabii «trans» denilen hallerin çoğu, büyücülerin fakirlik numaralarından, illkellere özgü ve davranışçı bilim açısından hiç üzerinde durulmaya değmez bir özellikten başka bir şey değildir.

Bugün Ana benim için «hayatından bir gün» düşündü. Zavallılık, herşey o kadar renksiz ve bunaltıcı ki! Asgari tayında olmasına rağmen, yiyecekleri düşündüğünde bile işe zevk karışmıyor. Kısa bir an için de olsa parıldayan tek şey bir çocuk yüzüydü: koyu renkli berrak gözler, pembe bir örgü başlık, tombul yanaklar. Seans sonrası sohbetimizde, hergün işe giderken bir okul bahçesinin yanından geçtiğini, çünkü «küçüklerin koşup bağrıışmalarını görmekten hoşlandığını» anlattı. Kocasını iş giysileriyle kaplı iri bir kütle ve aksi, tehditkâr bir homurtu olarak yansıyor. Acaba Ana yıllardır kocasının yüzünü görmediğinin ya da söylediği tek bir sözcüğü bile duymadığının farkında mı? Ama ona bundan bahsetmenin yararı yok. Belki de farkında olmaması daha iyidir.

Bugün farkettim, elindeki örgü pembe bir başlık.

Dr. Nades'in tavsiye ettiği De Cams'ın *Bağlılık Kaybı: Bir İnceleme* kitabını okuyorum.

6 Eylül

Seansın ortasında (gene nefes alıp vermekten başka birşey yoktu) yüksek sesle «Flores!» dedim.

Psi boyutların ikisi de beyazlaştı ama gövde bilincinde hemen hiç değişiklik olmadı. 4 saniye sonra sesli olarak, uykulu uykulu cevap verdi. «Trans» değil bu, otopnoz.

«Nefes alıp verişini cihaz da gözlemliyorum,» dedim, «Hâlâ nefes almakta olduğunu takip etmem gerekli değil. Canım sıkılıyor.»

«Kendi gözlemimi kendim yapmayı tercih ediyorum, Doktor.» Yanına gidip gözündeki bağı çıkardım, yüzüne baktım. Tatlı bir

yüzü var, makinelerle uğraşan insanlarda sık görülen türden, duyarlı ama sabırlı, bir eşek gibi. Bu saçma. Silmeyeceğim. Bu günlükte spontane davranmalıyım. Eşeklerin yüzü güzel olur. Aptal ve inatçıdırlar güya, ama bilge ve huzurlu görünürler, sanki çok şeye katlanmışlar ama kin tutmamışlar gibi, sanki kin tutmanın yanlışlığına dair bir bildikleri varmış gibi... Gözlerinin etrafındaki beyaz halka da savunmasız bir hava verir.

«Ama,» dedim, «nefes aldıkça daha az düşünüyorsun. Bana yardım etmelisin. Neden korktuğunu bulmaya uğraşıyorum.»

«Ama ben neden korktuğumu biliyorum.» dedi.

«Bana niye söylemiyorsun?»

«Hiç sormadın ki.»

«Bu çok mantıksız,» dedim. Şimdi düşünüyorum da, mantıksız davranıyor diye hastaya tepki göstermek saçma. «İyi, peki, şimdi soruyorum.»

«Elektroşoktan korkuyorum. Zihnimin yok edilmesinden. Burada tutulmaktan. Ya da ancak hiçbir şeyi hatırlamaz hale geldiğimde bırakılmaktan.» Nefesi kesilerek konuşmuştu.

«Peki,» dedim, «Bunları düşünsene, ben de ekranda göreyim.»

«Niye düşünecekmişim?»,

«Niye olmasın? Bana söyleyebildiğine göre, düşünmenin ne zararı var? Düşüncelerinin rengini görmek istiyorum!»

«Düşüncelerimin rengi senin üstüne vazife değil!» dedi öfkeyle, ama o konuşurken yüzüm ekrana dönüktü, oradaki örtülmemiş faaliyeti görebildim. Tabii biz konuşurken de hepsi banda alınıyordu ve bütün öğleden sonra bunları inceledim. Müthiş bir şey bu. Konuşulan sözlerin dışında iki tane de ses-altı düzey var. Her bir duyuşsal-duygusal tepkisi ve çarpıtmaları gayet canlı ve karmaşık. Mesela beni en azından üç, muhtemelen daha da çok şekilde «görüyor», analiz imkânsız denecek kadar zor! Ve Bil-BilDış iletişimi öylesine karmaşık, hafızasındaki izlerle yeni izlenimleri öylesine hızla birbirine bağlanıyor, gene de hepsi o karmaşıklık içinde bir bütün oluşturuyor. Üzerinde çalıştığı o makine gibi, son derece girift ama matematiksel bir uyum içinde bir bütün. Gülün yaprakları gibi.

Gözlemlediğimi farkedince, «Röntgenci! Pis röntgenci! Rahat bırak beni! Defol!» diye bağırdı, hıçkırarak ağlamaya başladı. Ekranı saniyeler süren net bir hayal yansıdı: kolundaki ve başındaki kışacları kırdı, cihazı paramparça etti, binadan dışarı fırladı, dışarda, kararmaya başlamış göğün altında, kısa kuru çimenlerle kaplı bir tepede yalnız başına dikildi. Oysa koltuğa bağlanmış, ağlıyordu.

Seansa son verdim, başlığı çıkardım, çay ister mi diye sordum ama cevap vermedi. Kollarını çözüp bir fincan çay getirdim. Bugün şeker de vardı. Bir kutu dolusu şeker. Bunu söyledim ona, çayına iki şeker attığımı söyledim.

Çayından biraz içtikten sonra, ağladığından utandığı için çok alaycı bir ses tonuyla, «Şekeri sevdiğimi biliyor muydun?» dedi, «Herhalde psikoskopun söylemiştir şeker sevdiğimi?»

«Saçmalama,» dedim, «şekeri bulunca kim istemez?»

«Yo, küçük doktor, istemeyen de vardır.» Aynı tonla yaşımı, evli olup olmadığımı sordu. Aşağılıyordu beni. «Evlenmek istemiyorsun, değil mi? İşinle evlisen! Ruh hastalarının Ulusa hizmetle geçecek yapıcı bir yaşam kurmalarına yardım ediyorsun!»

«İşimi seviyorum,» dedim, «çünkü zor ve ilginç. Seninki gibi. Sen de işini sevmiyor musun?»

«Severdim,» dedi. «Artık geçmiş olsun.»

«Niye?»

Parmaklarıyla başına vurdu: «Zzzzzzt! - Hepsi gitti. Değil mi?»

«Elektroşok tedavisi verileceğinden niçin bu kadar eminsin? Sana daha teşhis bile koymadım.»

«Teşhis mi?» dedi. «Bak, oyunu bırak lütfen. Benim teşhisim kondu. TRTÜ'nün pek bilgili doktorları tarafından. Şiddetli bağılılık kaybı vakası. Seyir: Çok kötü! Tedavi: Çılgılık atan, kendini ordan oraya vuran bir yığın insan yıkıntısıyla bir odaya kapatın, sonra da tıpkı kâğıtlarına yaptığınız gibi beynini elden geçirip yakın... Yakın gitsin. Değil mi Doktor? Ne diye bütün bu numaraları yapıyorsun, yok teşhismiş, yok çaymış! Şu işi bitirsen olmaz mı? Yakmadan önce bütün zihnime parmaklarını sokmak zorunda mısın?»

«Flores,» dedim büyük bir sabırla, «*sen kendin 'Beni yok edin' diyorsun, farkında değil misin? Psikoskop hiçbir şeyi yok etmez. Ben de bu aleti delil toplamak için kullanmıyorum. Burası mahkeme değil, yargılanmıyorsun. Ben de yargıç değilim. Doktorum.*»

Sözümü kesti — «Madem doktorsun, hasta olmadığımı göremiyor musun?»

«Sen o budala UZAK DUR levhalarınla yolumu kapatırken nasıl göreyim?» diye bağırdım. Gerçekten bağırdım. Sabrım *sahiden* de sahteydi, bir anda dağılıp gitti. Ama ona ulaşabilmişim, o yüzden susmadım. «Hasta görünüyorsun, hasta davranıyorsun. İki kaburgan çatlak, ateşin var, iştahın yok, ağlama krizleri... Sağlıklıym dediğin bu mu? Hasta değilsen ispat et bana! İçinde, bütün bunların altında ne olduğunu göreyim!»

Gözlerini fincanına dikti, hafifçe güldü, omzunu silkti. «Kaybediyorum,» dedi. «Ne diye seninle konuşuyorum sanki? Kahrolası, öyle dürüst *görünüyorsun ki!*»

Çıktım odadan. Bir hasta insana ne kadar çok acı verebiliyor. Aslında ben çocuklara alışığım, onlar tıpkı dehşet içinde donup kalan, büzülen ya da ısırılan hayvanlar gibi mutlak olarak reddederler insanı. Oysa bu zeki ve benden yaşça büyük adamla ilkin iletişim ve güven kuruluyor, sonra darbe iniyor. Bu daha acı verici.

Bunları yazmak da güç. Gene acı veriyor. Ama yararlı. Bazı sözlerini şimdi çok daha iyi anlıyorum. Sanırım teşhisi tamamlamadan Dr. Nades'e göstermeyeceğim bunu. Sorde söylediği gibi bağıllık kaybı zannıyla tutuklanmışsa (o da gerçekten çok pervasızca konuşuyor), benim tecrübesizliğimden dolayı Dr. Nades bu vakayı kendisi ele almak isteyebilir. Buna üzülürdüm doğrusu. Bu benim için iyi bir tecrübe olacak.

7 Eylül

Aptal! Sana De Cams'ın kitabını bunun için verdi. Tabii biliyor. Bölüm Başkanı olduğuna göre, F.S.'in TRTU'dan gelen dosyasını okuma hakkına sahip. Bu vakayı bana özellikle verdi.

Gerçekten çok eğitici bir vaka.

Bugünkü seans: F.S. hâlâ kızgın ve aksi. Kasten bir seks sahnesi hayal etti. Hafızasından bir sahneydi, ama altındaki kadın sallanıp dururken birdenbire onun yüzü yerine benim karikatürümü oturtuverdi. Etkili bir numaraydı. Bir kadının bunu yapabileceğini sanmam, kadınların cinsellikle ilgili anıları genellikle daha koyu, daha görkemlidir, kendilerini de eşlerini de böyle istendi mi kafaları değiştirilebilecek kuklalar haline getirmezler. Bir süre sonra bu gösteriden sıkıldı (bütün canlılığına karşın gövdesel katılım pek düşüktü, hatta sertleşme bile yoktu), zihni gevşedi. İlk kez! Çalışma masasındaki çizimlerden biri göründü. Tasarımcı olsa gerek, çünkü kurşun kalemle çizim üzerinde bazı değişiklikler yaptı. Aynı anda işitselde zihinsel yumuşak tonda bir melodi duyuluyordu; BilDiş'da ise etkileşim alanına da taşan bir sahne vardı: çocuk boyundan görülen geniş, karanlık bir oda, pencereler çok yukarıda, pencerenin dışında akşam, kararan ağaç dalları, odanın içinde de belki de yüksek sesle kitap okumakta olan, bazen de müziğe eşlik eden yumuşak bir kadın sesi. Bu arada yataktaki fahişe istemsel patlamalarla gelip gidiyor ve her seferinde biraz daha dağılıyordu, en sonunda bir meme başından ibaret kaldı. Bugün öğleden sonra analiz edebildiklerim bunlar. Bu, baştan sona net olarak analiz ettiğim 10 sn.den uzun ilk sekans.

Seansa son verdiğimde gene o alaycı ses tonuyla, «Ne öğrendin?» diye sordu.

Islıkla melodinin bir parçasını çaldım.

Benzi attı.

«Çok güzel bir melodi,» dedim, «daha önce hiç duymamıştım. Eğer seninse başka yerlerde ıslıkla çalmam.»

«Bir kuartetten,» dedi. O savunmasız, sabırlı «eşek» çehresi geri gelmişti. «Klasik müziği severim. Herhalde —»

«Kızı gördüm,» dedim. «Onun kafasında kendi yüzümü de. Neyi görmek isterdim, biliyor musun?»

Başını olumsuz anlamda salladı. Suratını asmıştı, mahcup görünüyordu.

«Çocukluğunu.»

Şaşırdı. Bir süre sonra, «Pekâlâ,» dedi. «Çocukluğumu gör bakalım. Neden olmasın? Nasıl olsa gerisini de elde edeceksin.

Baksana, herşeyi banda alıyorsun, değil mi? Birazını seyredebilir miyim? Ne gördüğünü görmek istiyorum.»

«Tabii,» dedim. «Ama sandığın kadar anlamlı gelmeyecek. Ben gözlemlmeyi tam sekiz yılda öğrendim. Önce kendi bantlarını seyrederek başlanır. Kendi bantlarımı ancak aylarca seyrettikten sonra bir takım anlamlar çıkarmaya başlayabilmiştim.»

Onu kendi koltuğuma götürüp kulaklıkları taktım, son sekans-tan 30 sn. gösterdim.

Bunu izledikten sonra bir hayli düşünceli ve saygılı bir ifade kapladı yüzünü. «O şeyde, herhalde arka plan diyorsunuzdur, oradaki basamaklarda bir aşağı bir yukarı koşar gibi hareket neydi?» diye sordu.

«Görsel algı — senin gözlerin kapalıydı — bir de bilinçaltıyla algılanan içsel dürtüler. Bilinçdışı boyutuyla Gövde boyutu sürekli olarak büyük ölçüde birbirine taşar. Üç boyutu ayrı ayrı izliyoruz, çünkü zaten çok nadiren birbirlerine tamıtamına denk düşerler. Bebekler hariç, tabii. Holo'nun solundaki üçgen biçimli parlak hareket muhtemelen kaburgalarının ağrısıydı.»

«Ağrıyı öyle görmüyorum!»

«Görmezsin; o anda bilinçli olarak hissetmiyordun bile. Ama kaburga ağrısını holoekrana yansıtamayacağımıza göre, görsel bir sembol veriyoruz. Bütün diğer duyumlara, bilinçli bilinçsiz bütün duygulara da öyle.»

«Hepsini aynı anda izliyorsun ha?»

«Dedim ya, sekiz yılımı aldı. Hem, unutma, bu yalnızca küçük bir parça. Bütün bir ruhu bir kusur metrelik bir ekrana sığdıramazsın. Ruhun evrenin sınırlarından başka bir sınırı olup olmadığı bile bilinmiyor.»

Bir süre sonra, «Belki de aptal değilsin Doktor.» dedi. «Belki de kendini tamamen işine vermişsin, hepsi bu. Ama, kendini işine bu denli vermek tehlikeli sonuçlar doğurabilir, biliyorsun değil mi?»

«İşimi çok seviyor ve olumlu bir hizmet olduğunu umuyorum,» dedim. Bağlılık kaybı belirtilerine karşı her an tetikteyim.

Hafifçe gülümsedi, «Çattık,» dedi hüzünlü bir sesle.

Ana fena gitmiyor. Yemek konusunda hâlâ biraz sorun var. George'un birlikte - tedavi grubuna yazdırdım. Arkadaşlara ihtiyacı var, en azından, ihtiyaç duyduğu şeylerden biri de bu. Açıkçası, ne diye yemek yesin? Onun yaşamasını kim umursuyor? Psikoz dediğimiz bazen gerçekçilikten başka birşey değil. Ama insanlar sırf gerçekçilikle yaşayamazlar.

F.S.'in beyin tabloları Rheingeld'deki klasik paranoya psikoskopik tablolarından hiçbirine uymuyor.

De Cams'ın kitabını anlamakta güçlük çekiyorum. Siyasetin terminolojisi psikolojidekinden öyle farklı ki. Herşey ters yüz olmuş gibi. Bundan böyle Pazar geceleri O.D. toplantılarında konuşulanlara gerçekten bütün dikkatimi vermeliyim. Tembellik ediyordum. Veya, öyle değil de, F.S.'in dediği gibi, kendimi işime fazla kaptırmıştım. Dolayısıyla, içeriğine ilgi göstermiyordum, bunu söylemek istedim, insanın aslında *ne için* çalıştığını düşünmüyor olmasını..

10 Eylül

Son iki gecedir çok yorgundum, bu deftere yazmayı ihmal ettim. Tabii bütün veriler bantta ve analiz notlarımda kayıtlı. F.S. analizi üzerinde yoğun bir çalışmaya girdim. Çok heyecan verici. Gerçekten olağandışı bir zihin. Dahi değil, zekâ testleri ortalamanın az üstünde, özgün biri ya da sanatçı da değil, şizofreninin sağladığı türden derin kavrayışlar falan yok, tam adlandıramayacağım, benim için hatırladığı çocukluğu paylaşmış olmaktan onur duyuyorum. Tam adlandıramayacağım. Acı ve korku vardı tabii, babasının kanserden ölmesi, F.S. 12 yaşındayken aylarca yaşadıkları sefalet, bunlar korkunçtu, ama sonuçta acı çıkmıyor ortaya, unutmamış, baskılamamış ama hepsi değişmiş, anababasına, kızkardeşine, müziğe, ve nesnelerin biçim, boyut ve uyumlarına duyduğu sevgi, çok eski günlerin havasına ve ışıklarına dair anıları ve sessizce her an çalışan, uzanan, bütün olmaya doğru uzanan zihni sayesinde.

Resmi olarak ortak analiz henüz söz konusu değil, daha çok erken, ama o kadar zekice katılımda bulunuyor ki, bugün BilDış boyutundaki birçok Bil anıda yer alan Karanlık Kardeş figürünün bilincinde olup olmadığını sordum. Kıvrır kıvrır gür saçlarını tarif edince şaşkınlık içinde baktı: «Dokkay'ı mı soruyorsun?»

Bu kelime söz-altı işitselde geçmişti ama figürle ilişkisi olduğunu tahmin etmemiştim.

Dokkay'ın beş altı yaşındayken sık sık rüyalarında gördüğü ve hayal ettiği bir «ay» olduğunu anlattı. «Sırtına binerdim,» dedi. «Ben küçüktüm, o büyük. Duvarları yıkar, bir yığın şeyi yok ederdi, kötü şeyleri, zorba çocukları, casusları, annemi korkutan adamları, hapisaneleri, geçmeye korktuğum karanlık yolları, silahlı polisleri, tefeciyi falan. Hepsini yere yıkıverirdi. Sonra da bütün o yıkıntının üzerinden yürüyüp tepeye çıkardı. Ben de sırtında. Vakit hep akşamdı, yıldızların görünmesinden hemen öncesi. Bunları hatırlamak garip bir his. Otuz yıl oldu! Sonradan bir tür arkadaşla dönüştü, çocuk ya da adam, saçları ayı kürkü gibi. Hâlâ ortalığı yıkıyordu, ben de onunla giderdim. Çok eğlenceliydi.»

Bunları aklımdan yazıyorum çünkü banda alınmadı; elektrik kesildiği için seans yarıda kalmıştı. Hastanenin Hükümet'in öncelikler listesinde bu kadar alt sıralarda yer alması insanı kızdırıyor.

Bu akşam Ol. Düşünme toplantısına girdim ve not tuttum. Dr. K. liberalizmin tehlikeleri ve yalanları hakkında konuştu.

11 Eylül

F.S. bu sabah bana Dokkay'ı göstermeye çalıştı ama başaramadı. Güldü, sesli olarak, «Artık onu göremiyorum,» dedi. «Sanırım bir zaman sonra ben Dokkay oldum.»

«Bunun ne zaman olduğunu gösterir misin?» dedim, o da «Peki,» deyip hemen ergenlik çağının ilk yıllarından bir olay hatırlamaya koyuldu. Dokkay'la hiç ilgisi yoktu. Bir tutuklama gördü. Çevredekiler adamın yasadışı matbu madde dağıttığını söylediler. Daha sonra bu bildirilerden birini gördü, başlığı görsel hafızasındaydı: «Eşit Adalet Var mı?» Bildiriyi okudu, ama metni hatırlamıyordu ya da benden gizlemeyi başardı. Tutuklama korkunç canlıydı. Bir sürü ayrıntı: genç adamın mavi gömleği, çıkardığı öksürür gibi ses ve darbelerin sesi, TRTU ajanlarının uniformaları ve arabanın gitmesi, kapısı kanlı büyük gri bir araba. Burası tekrar tekrar geçti, arabanın caddeye dalıp uzaklaşması, caddeye dalıp uzaklaşması. F.S. üzerinde travmatik bir etki bırakmış olan bu olay, ulusal adaletin ulusal güvenliği korumak için başvurduğu şiddet karşısında kapıldığı aşırıya ka-

çan korkuyu anlaşılır kılıyor. Bu korku soruşturmaya uğradığında mantık dışı davranmasına yol açmış ve dolayısıyla da, bence hatalı olarak, bağıllık kaybı eğilimi gibi görülmüş olabilir.

Bu değerlendirmeyi niçin yanlış bulduğumu açıklayayım. Olayı tamamladıktan sonra, «Flores,» dedim, «benim için demokrasi üzerinde düşünür müsün?»

«Küçük doktor, ihtiyar bir tilkiyi o kadar kolay yakalayamazsın.»

«Seni yakalamıyorum. Demokrasiyi düşünebilir misin, düşünemez misin?»

«Epey sık düşünürüm,» dedi ve sağ beyin faaliyetine, müziğe geçti. Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'nin son bölümünden bir koro parçasıydı bu, lisede okuduğumuz sanat derslerinden tanıyordum. Vatana hizmete dair bir güftesi vardı, marş olarak söylerdik. «Sansür etme!» diye bağırdım, «Bağırma,» dedi, «seni duyabiliyorum.» Tabii aslında oda tamamen sessizlik içindeydi ama işitselden müthiş bir ses geliyordu, binlerce insanın hep beraber şarkı söylemesi gibi bir şey. Sesli olarak devam etti, «Sansür etmiyorum. Demokrasiyi düşünüyorum. İşte demokrasi. Umut, kardeşlik, duvarsızlık. Duvarların indirilmesi. Evreni sen, ben, biz yapıyoruz. Duymuyor musun?» Ve gene o tepe belirdi, kısa çimenler, yükseklerde olma hissi, rüzgâr ve koskoca gök. Gök müzikti.

Bitip onu başlıktan kurtardıktan sonra, «Teşekkür ederim,» dedim.

Bir doktor kendisine güzelliği ve anlamı yaşatan hastasına ne diye teşekkür edemesin? Doktorun otoritesi önemlidir tabii, ama bunun baskıcı bir otorite olması şart değil. Siyasette yetkililerin yönetmesi ve onların sözüne uyulması gerektiğini biliyorum, ama tıbbî psikolojide durum biraz farklı, doktor hastayı «iyi» edemez, hasta bizim yardımımızla kendi kendini «iyileştirir», bu Olumlu Düşünce'ye aykırı değil.

14 Eylül

Bugün F.S.'le yaptığımız uzun sohbet beni çok sarstı, düşüncelerimi toparlamaya çalışacağım.

Kaburgalarındaki çatlaktan dolayı iş terapisine katılamadığı için huzursuz durumda. Tehlikeliler koğuşu onu altüst ediyordu, bu yüzden üç gün önce yetkimi kullanarak çizelgesindeki T'yi sildirdim, Erkekler B Koğuşu'na geçmesini sağladım. Yatağı ihtiyar Arca'nınkiyle yanyana. Bugün onu seansa götürmek için gittiğimde, Arca'nın yatağında oturmuş konuşuyorlardı. F.S., «Dr. Sobel,» dedi, «komşumu tanıyorsunuz, değil mi? Üniversite'nin Edebiyat Fakültesi'nden Profesör Arca.» İhtiyarı tabii tanıyorum, ne zamandır burada, benden yıllarca önce gelmiş, ama F.S. öylesine ciddi ve hürmetli bir sesle konuşmuştu ki, «Evet, nasılsınız Profesör Arca?» deyip ihtiyarın elini sıktım. O da beni tanımadığı biri olarak nezaketle selamladı, bugün konuştuğu insanları yarın hatırlamaz çoğunlukla.

Skop odasına doğru yürürken F.S., «Kaç kere elektroşok tedavisi görmüş, biliyor musun?» diye sordu, ben bilmediğimi söyleyince, «Altmış kere,» dedi, «Bana hergün söylüyor bunu. Gururla.» Sonra, «Onun uluslararası üne sahip bir düşünür olduğunu biliyor muydun?» dedi, «Bir kitabı vardı, *Özgürlük Fikri*, yirminci yüzyılda siyaset, sanat ve bilimde özgürlük fikirleri hakkında bir kitap. Ben mühendislik okulundayken okumuştum. O zamanlar vardı. Raflarda. Artık mevcut değil. Hiçbir yerde. Dr. Arca'ya sor. İsmi bile duymamış.»

«Elektroşok tedavisinden sonra hemen her zaman biraz hafıza kaybı görülür,» dedim, «ama kaybedilen bilgiler yeniden öğrenilebilir, çoğunlukla da kendiliğinden hatırlanır.»

«Altmış seanstan sonra, ha?» dedi.

F.S. uzun boylu bir adam, biraz kamburca duruyor, hastane pijamasıyla bile etkileyici bir görünümü var. Ama ben de uzun boyluyum, bana «küçük doktor» demesi ondan daha kısa olduğum için değil. İlk olarak bana öfkelenildiğinde böyle demişti, şimdi de kızgın olduğu ama sözlerinin beni, tanıdığı beni kırmamasını istemediği zamanlar söylüyor. «Küçük doktor,» dedi, «numara yapmayı bırak. Adamın zihninin kasıtlı olarak harap edildiğini biliyorsun.»

Ona söylediklerimi şimdi kelimesi kelimesine yazmaya çalışacağım, çünkü bence çok önemli.

«Elektroşok tedavisinin genel bir yöntem olarak kullanılmasını doğru bulmuyorum. Bana kalsa, belki bir tek çok özel bazı yaş-

lılık melankolisi vakaları dışında, hastalarımaya uygulanmasını tavsiye etmem. Psikokopiyi yıkıcı değil bütünleştirici bir araç olduğu için seçtim.»

Bu tamamıyla gerçek, halbuki daha önce hiç söylememiş, hat-ta bunu bilinçli olarak düşünmemiştim.

«Benim için ne tavsiye edeceksin?» dedi.

Teşhisimi tamamladıktan sonra tavsiyemin Bölüm Başkanıyla Başkan Yardımcısının onayına tabi olacağını izah ettim. Şu ana kadar geçmişinde ya da kişilik yapısında EŞT kullanımına ge-rekçe oluşturacak hiçbir şey görünmediğini, ama tabii ne de ol-sa henüz fazla ilerlemiş sayılmayacağımızı söyledim.

«Elimizden geldiğince uzatalım,» dedi. Sırtı kamburlaşmış, ayak-larını sürüyerek yanımda yürüyordu.

«Niye? Sevdin mi?»

«Hayır. Gerçi seni sevdim. Ama kaçınılmaz sonu geciktirmek istiyorum.»

«Kaçınılmaz olduğunda niye ısrar ediyorsun Flores? Bu konu-da düşüncelerinin mantıksız olduğunu görmüyor musun?»

«Rosa,» dedi, daha önce hiç küçük ismimle hitap etmemişti, «Rosa, katıksız kötülük hakkında mantıklı olunamaz. Mantığın göremeyeceği çehreler vardır. Hafızam, kişiliğim bugün yarın yok olacak, bu durumda tabii mantıksızım. Ama yanılığ içinde değilim. Sen de biliyorsun ki beni buradan şey olmadan bırak-mayacaklar...» Uzun bir süre tereddüt etti, sonunda sözünü ta-mamladı: «değişmeden.»

«Bir tek psikotik olay —»

«Psikotik olay falan geçirmedi. Bunu şimdiye kadar anlama-dın mı?»

«Öyleyse niye buraya gönderildin?»

«Bazı meslekdaşlarım var, onlar kendilerini rakibim olarak gör-meyi tercih ediyorlar. Anladığım kadarıyla TRTU'ya benim boz-guncu bir liberal olduğumu bildirmişler.»

«Kanıtları neydi?»

«Kanıt?» Bu arada skop odasına varmıştık. Bir an için elleriyle

yüzünü örtüp kulaklarına inanmamışçasına güldü. «Kanıt mı? Peki, bir seferinde bir bölüm toplantısında başka ülkeden bir adamla uzun uzun sohbet ettim, benim mesleğimden biri, bir tasarımcıydı. Sonra, arkadaşlarım var mesela, üretken olmayan, bohem arkadaşlarım. Sonra, bu yaz bölüm başkanımıza Hükümete onaylatmış olduğu bir tasarımın işlemeyeceğini gösterdim. Aptallık tabii. Belki de geri zekâlı olduğumdan burada yımdır. Sonra, okurum. Profesör Arca'nın kitabını okudum.»

«Ama bunların hiç önemi yok, olumlu düşünüyorsun, ülkeni seviyorsun, bağlısın!»

«Bilmiyorum,» dedi. «Demokrasi fikrini, umudu seviyorum, evet onu seviyorum. Onsuz yaşayamazdım. Ama ülkeyi? Haritadaki şeyi kastediyorsun değil mi, o çizgileri, hani çizgilerin içindeki herşey iyidir, dışında kalan hiçbir şey en ufak önem taşımaz? Yetişkin bir insan böyle çocukça bir fikri nasıl sevebilir?»

«Ama dış düşmanlarla anlaşıp ulusa ihanet etmezdin.»

«Bilmem,» dedi, «eğer ulusla insanlık, ya da ulusla bir dostum arasında bir tercih yapmak durumunda kalsam belki de ederdim. Buna ihanet dersen. Ben ahlak diyorum.»

Gerçekten de liberalmiş! Bu tamı tamına Dr. Katin'in Pazar gecesi anlattığı şey.

Klasik psikopati bu: normal duyguların, bağlılığın yokluğu. O «belki de ederdim»i tamamen duygusuzca söyledi.

Yo. Bu doğru değil. Güçlülükle, acıyla söyledi. Asıl ben öyle şoke olmuşum ki hiçbir şey hissetmedim, bomboş, buz gibi kalakaldım.

Böyle bir psikozu, bir *siyasal* psikozu nasıl tedavi ederim? De Cams'ın kitabını iki kere okudum ve artık anladığımı sanıyorum, ama siyasal platformla psikolojik platform arasında hâlâ bir boşluk var, yani kitap bana nasıl olumlu düşünüleceğini gösteriyor ama nasıl olumlu *davranılacağını* göstermiyor. F.S.'in nasıl düşünmesi ve hissetmesi gerektiğini, ve bununla şimdiki ruh hali arasındaki farkı görüyorum, ama onu nasıl eğitip de olumlu düşünmesini sağlayacağımı bilmiyorum. De Cams bağlılık kaybının olumlu fikir ve duygularla doldurulması gereken olumsuz bir durum olduğunu söylüyor, ama bu tanım F.S.'e uymuyor. Boşluk onda değil. Aslında, De Cams'daki siyasal ve

psikolojik platformlar arasındaki o boşluk tam da *onun* fikirleriyle doldurulabiliyor. Ama onun fikirleri yanıışsa bu nasıl olabilir?

Birilerine danışabilsem keşke, ama Dr. Nades'e gidemem. Bana De Cams'ı verirken, «Gerekli her şeyi bunda bulacaksın,» demişti. Bulamadığımı söylersem beceremediğimi itiraf etmek gibi olacak, o zaman bu vakayı benden alır. Zaten sanırım bu bir çeşit deneme vakası, beni sınıyor. Ama bu deneye ihtiyacım var, öğreniyorum, hemen hasta da bana güveniyor, benimle rahatça konuşuyor. Bunun sebebi, bana söylediklerini kesinlikle sır olarak sakladığımı bilmesi. Dolayısıyla o iyileşmeye başlayınca ve güven şart olmaktan çıkıncaya kadar kimseye bu defteri gösteremem, ya da bu sorunları tartışmam.

Ama bunun ne zaman mümkün olacağını hiç bilemiyorum. Bizim aramızda güven hep şart olacaktı gibi geliyor bana.

Ona davranışlarını gerçekliğe uyarlamasını öğretmek zorundayım, yoksa Kasım'da Bölüm vakaları gözden geçirdiğinde EŞT'ye gönderilecek. O konuda baştan beri haklıydı.

9 Ekim

F.S.'in skop verileri ona (ve bana da) «tehlikeli» görünmeye başlayınca bu deftere yazmayı bıraktım. Biraz önce hepsini baştan okudum. Şimdi farkediyorum ki bunu Dr. N'ye asla göstere-mem. O yüzden, not tutmaya gene başlayacağım ve istediğim gibi yazacağım. Onun tavsiyesi de buydu, ama sanırım hep ona göstermemi beklemişti, göstermek isteyeceğimi, ki istememiş-tim de, başlangıçta, ya da görmek isterse hemen vereceğimi düşünüyordu. Dün sordu, vazgeçtiğimi çünkü zaten analiz dosyalarına yazdıklarımı tekrarlamaktan başka işe yaramadığını söyledim. Bunu hiç onaylamadığı apaçıktı, ama birşey demedi. Son haftalarda, hakimiyet - tabiyet ilişkimizde bir değişiklik oldu. Eskisi kadar yardıma ihtiyaç duymuyorum, o da Ana Jest'in taburcu olması, otizm makalesi ve T.R.Vinha bantlarını başarıyla analiz etmiş olmamdan sonra bağımlı kalmamda ısrar edemez. Ama bağımsızlığım da hiç hoşuna gitmeyebilir. Bu defterin kabını çıkarttım, sayfaları Rheingeld kitabımın arka kapağındaki boşlukta saklıyorum, iyice aramadıkça kimse orada bulamaz bunları. Bu işi yaparken midem bulandı, başım ağrımaya başladı.

Alerji: İnsan hiçbir rahatsızlık duymadan binlerce kere çiçek tozuyla karşı karşıya gelebilir, ya da pireler tarafından ısırılabilir. Derken bir gün virütik bir enfeksiyona yakalanır, veya ruhsal bir travma geçirir, veya arı sokar ve bu olaydan sonra çiçek tozuyla ya da pirelerle karşılaşınca aksırmaya, öksürmeye, kaşınmaya, gözleri yaşarmaya, v.b. başlar. Diğer bazı belirli alerjik maddeler için de aynı durum söz konusudur. İnsanın önce duyarlı hale gelmesi gerekir.

«Niye bu kadar çok korku var?» diye yazmışım. İşte artık biliyorum. Niye özel hayat diye birşey yok? Bu haksız ve rezil bir durum. Onun ofisinde saklanan «gizli» dosyaları okuyamıyorum, halbuki hastalarla çalışan o değil benim. Ama benim kendime ait «gizli» hiçbirşeyim olmamak zorunda. Yalnız yetki sahiplerinin sırları olabilir. Onların bütün sırları iyidir, baştan sona yalan bile olsa.

Dinle. Dinle Rosa Sobel. Tıp Doktoru, Psikoterapi Uzm., Psikoskopi Uzm. Hastanın ruh halini mi kaptın?

6 haftadır günde 2 saatle 5 saat arası bir insanın zihninde çalışıyorsun. Soylu, açık, sağlıklı bir zihinde. Daha önce hiç böyle bir şeyle çalışmamıştın. Karşına yalnızca sakatlarla panik halindeki çıkıyordu. Daha önce hiç eşitine karşılaşmış değildin.

Doktor sen misin, o mu?

Ama onda hiçbir bozukluk yoksa benim neyi iyileştirmem bekleniyor? Ona nasıl yardım edebilirim? Nasıl kurtarabilirim?

Yalan söylemeyi öğreterek mi?

(Tarihsiz)

Son iki akşam gece yarısına kadar Profesör Arca'nın 11 yıl önceden kalma teşhise yönelik skoplarını inceledim. Bu skoplar hastaneye girdiğinde, elektroşok tedavisinden önce kaydedilmiş.

Bu sabah Dr. N «o kadar eski dosyalarla» ne işim olduğunu sordu. (Demek ki Selena hangi dosyaların alındığını ona rapor ediyormuş. Skop odasının her santimetrekaresini tanırım, ama gene de artık her gün tepeden tırnağa kontrol ediyorum.) Entellektüellerde ideolojik bağlılık kaybının nasıl geliştiğini incelemek istediğimi söyledim. Entellektüelliğin olumsuz düşünceye eğilimli olduğu ve psikoza yol açabileceği, buna yakalananların

Profesör Arca gibi tedavi edilmelerinin ve hâlâ çalışabilecek durumdalarsa taburcu edilmelerinin en ideal yöntem olduğu üzerinde fikir birliğine vardık. Çok ilginç ve uyumlu bir sohbetti.

Yalan söyledim. Yalan söyledim. Yalan söyledim. Özenle, bile bile, pek büyük bir beceriklilikle yalan söyledim. O da yalan söyledi. O kadın bir yalancı. Hem de bir entellektüel! O bir yalan. Ve bir korkak, korkuyor.

Arca'nın bantlarını görüş açımı genişletmek için görmek istemiştım. Flores'in hiç de eşsiz veya özgün olmadığını kendime ispatlamak için... Ama bu gerçek. Aralarında müthiş fark var. Dr. Arca'nın Bil boyutu harikuladeydi, mimarî bir şey gibiydi, ama BilDış'dan gelenler daha az bütünlüklü ve daha az ilginç. Dr. Arca çok çok daha fazla şey biliyordu ve düşüncelerinin hareketindeki güç ve güzellik Flores'inkilerden çok üstündü. Flores'in kafası çoğunlukla son derece karışık oluyor. Canlılığını borçlu olduğu şeylerden biri bu. Dr. Arca'da benim gibi bir Soyut düşünür, — müş — bu yüzden onun bantlarından daha az tat aldım. Flores'in zihninin somutluğunu, mekânsal — zamansal gerçekçiliğini ve o yoğun duyuşsal netliğini bulamadım.

Bu sabah skop odasında bu bantlardan bahsettim ona. Her zamanki gibi hiç beklemediğim bir tepki gösterdi. İhtiyarı seviyor, onun için sevineceğini sanmıştım. «Yani, bantları tutup zihni yok ettiler, ha?» dedi. Hiçbir bantın atılmadığını, eğitimde kullanılmak üzere saklandığını anlattım, buna sevinmedin mi diye sordum, Arca'nın en parlak devrindeki düşüncelerinin bir kaydının bulunması iyi değil mi, ne de olsa kitabı gibi birşey, eninde sonunda tükenip ölmeye mahkûm bir zihnin son ürünü sayılmaz mı? «Hayır!» dedi, «Kitap yasak, bant da yetkililere mahsus olduğu sürece, hayır! Ölümden sonra bile özgürlük ve dokunulmazlık tanınmıyor, ha? İşte bu her şeyden korkunç!»

Seanstan sonra bana, eğer EŞT'ye gönderilirim, teşhis bantlarımı yok edebilir misin, eder misin diye sordu. Bu tür şeylerin kolayca yanlış dosyalara girip kaybolabileceğini, ama bunun büyük bir kayıp olacağını söyledim. Ben ondan çok şey öğrenmiştim, daha sonra başkaları da öğrenebilirdi. «Güvenlik belgesi olan adamlara hizmet etmeyeceğim, anlamıyor musun?» dedi, «Kullanılmak istemiyorum, mesele bu. Sen beni kullanmadın. Birlikte çalıştık. Cezamızı birlikte çektik.»

Son zamanlarda aklına sık sık hapisane geliyor. Hapisaneler-

le çalışma kamplarıyla ilgili hayaller kuruyor. Hapisteki bir adam nasıl özgürlüğü düşlerse o da öyle hapisaneyi düşünüyor.

Gerçekten, yolların bir bir kapandığını gördükçe, elimden gelse hapisaneye göndertirdim onu, ama bir kez *buraya* gelmiş olduğuna göre artık bu imkânsız. Siyasal bakımdan tehlikeli olduğuna dair rapor verecek olsam hemen Tehlikeliler koğuşuna geri gönderip EŞT yaparlar. Burada ona ömür boyu hapis verecek bir hakim yok. Yalnızca ölüm cezası verecek doktorlar var.

Tek yapabileceğim, teşhisi mümkün olduğunca uzatıp tam bir ortak analiz talebinde bulunmak ve tamamen iyileşmiş olduğunda ısrar etmek. Ama, raporu yazmaya üç kere başlayıp yarım bıraktım, hastalığın ideolojik olduğunun farkında olduğumu açıkça gösterecek (yoksa benim teşhisimi hiç dikkate almazlar) ve gene de işi psikoskopa bırakabilecekleri kadar hafif ve tedavi edilebilir görünmesini sağlayacak cümleleri bir türlü bulamıyorum. Hem, ikna olsalar bile, ellerinde ucuz ve anında etki edecek bir tedavi yöntemi varken ne diye pahalı cihazlar kullanarak bir yıl harcasınlar? Ben ne dersem diyeyim, bu tartışmayı getirecekler. Bölüm toplantısına iki hafta kaldı. Hiç bir şekilde dikkate almamazlık edemeyecekleri bir rapor yazmak zorundayım. Ama ya Flores haklıysa, bütün bunlar yalnızca yalansa, oyun içinde oyunsa, TRTU ta en baştan bildirmişse «bunu silip atın» diye...

(Tarihsiz)

Bölüm Toplantısı bugün.

Burada kalırsam elimden birşeyler gelir, az da olsa iyi şeyler yapabilirim. Yo yo yo yok bunda bile bu bir tek şeyde bile yok ne yapabilirim şimdi nasıl durdurabilirim.

(Tarihsiz)

Dün gece rüyamda bir ayının sırtında dimdik dağlar arasında bir uçurumdan yukarı tırmanıyordum, dağlar karanlık göğe doğru dimdik uzanıyordu, kıştı, kayalar buz kaplıydı.

(Tarihsiz)

Yarın sabah Nades'e istifamı verip Çocuk Hastanesi'ne naklimi isteyeceğim. Ama naklimi onaylaması gerekiyor. Yoksa açıkta kalırım. Zaten açıktayım. Kapımı kilitledim, öyle yazıyorum

bunu. Yazar yazmaz kazan dairesine inip hepsini yakacağım. Artık hiç yer yok.

Koridorda karşılaştık. Yanında bir hademe vardı.

Elini tuttum. İri, kemikli, ve çok soğuktu eli. Çok hafif bir sesle, «Ona gidiyorum, değil mi Rosa, elektroşoka, değil mi?» dedi. Merdivenleri çıkıp koridorun sonuna varmadan umudunu kaybetmesin istedim. Koridor çok uzundur. «Yo,» dedim. «Birkaç test daha yapacaklar yalnızca. Herhalde EEG'dir.»

«Yarın görür müyüm öyleyse seni?» dedi, evet dedim.

Gördü de. Bu akşam üzeri gittim. Uyanıktı. «Ben Dr. Sobel'im Flores,» dedim. «Ben Rosa'yım.»

«Tanıştığımıza memnun oldum,» dedi güçlkle. Yüzünün sol tarafında hafif bir felç var. O geçer.

Ben Rosa'yım. Ben gülüm. Gülüm ben, gülüm. Çiçeksiz gül, baştan başa dikenli gül, onun yaptığı zihin, dokunduğu el, kış gü-lü.

Çeviren : Deniz Erksan



DÜŞÜNCE DİZİSİ

Bertolt Brecht
ME-Tİ

Murat Belge
TARİHTEN GÜNCELLİĞE

Gülten Akın
ŞİİRİ DÜZDE KUŞATMAK

Mete Tunçay
BİLİNECEĞİ BİLMEK

Kürşat Bumin
BATIDA DEVLET
VE ÇOCUK

C. Lévi - Strauss
MİT VE ANLAM
(Çıkıyor)

J. P. Sartre
AYDINLARIN SAVUNUSU
(Çıkıyor)